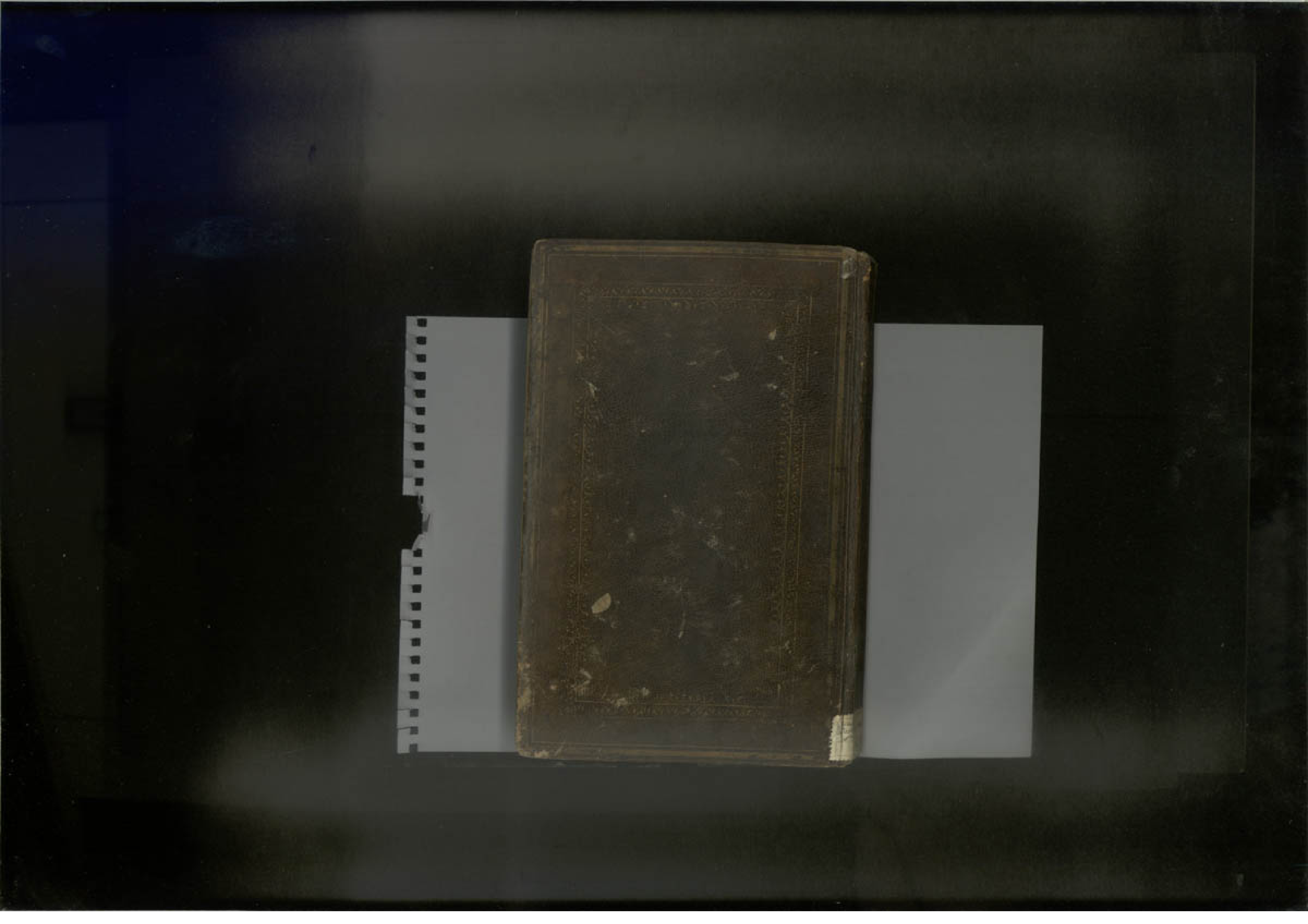
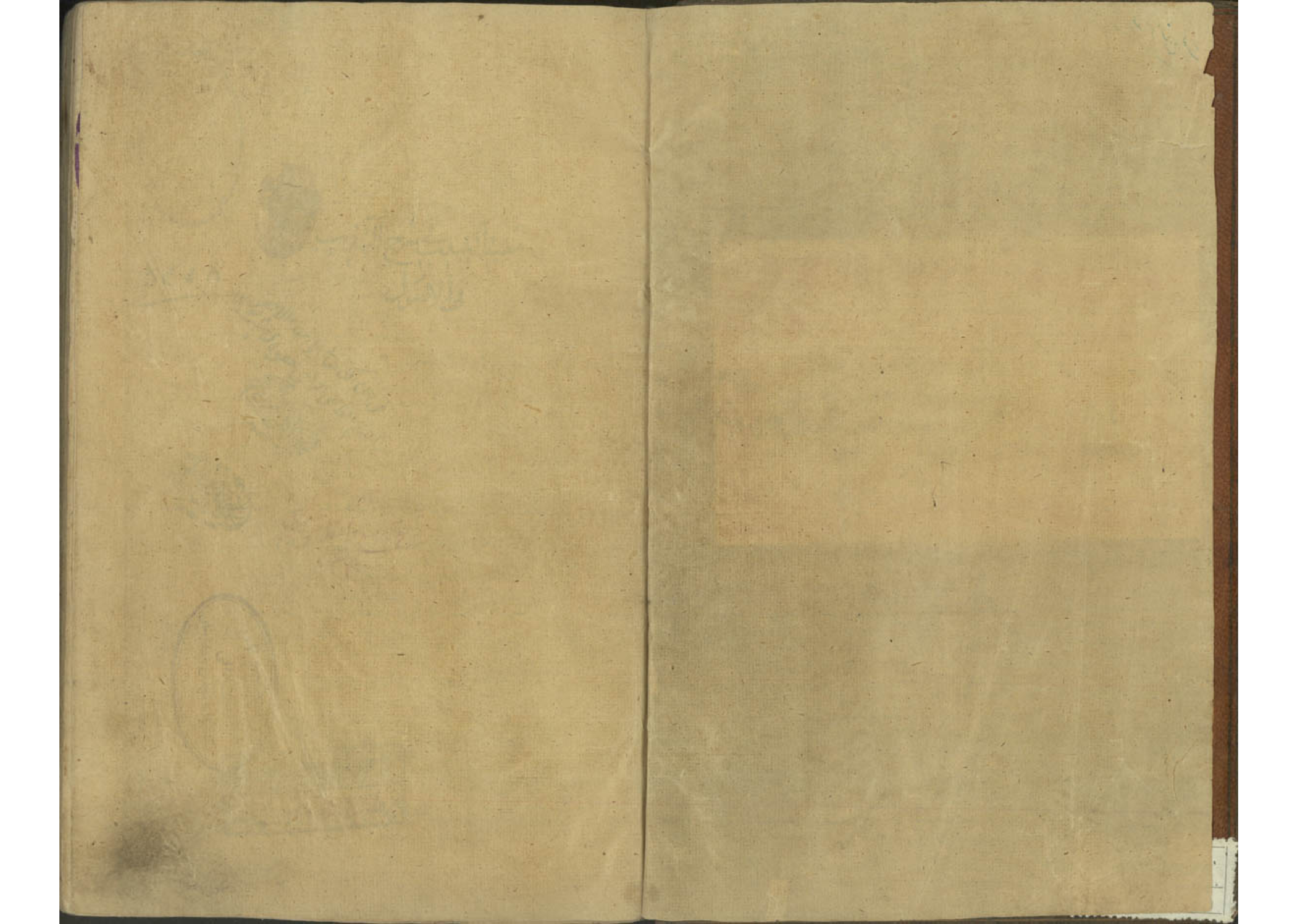




کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۴۵۴۶
شماره اختصاصی (۱۸۲) از کتب (خطی) اهدائی
تیمسار سرلشگر مجید فیروز (ناصر الدوله) بکتابخانه مجلس شورای ملی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۸۲


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
۱۸۲



مُنية اللبيب في شرح التهذيب
في الاصول

من فضل الله تعالى على عبده الاحقر [illegible]
العاصي الراجي لعفوه [illegible]
اللهم [illegible]

شيخ محمد واعظ تنكابني
١٣٤٠

شرح تهذيب الأصول للعلامة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم انّي احمدك حمدا لا يعدّ حصره ولا يكمل قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره ولا ينقطع عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة وجبة لجميل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة لعزيز الثواب خالية من الشك والارتياب واصلّي على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الائمة الطاهرين من العترة باقية الى يوم الدين

اما بعد فان الاشتغال بعلم اصول الفقه ومعرفة المباحث المتعلقة به والامعان في الفكرة فيه والبحث عن اسراره وبذل الوسع والطاقة في تنقيحه وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ تتوقف معرفة الاحكام الالهية واستنباط القوانين الشرعية الفرعية عليه وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق اكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التدقيق وسلطان المتبحرين ملاذ المجتهدين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سيد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن مطهر قدس سره ونوّر ضريحه اذ انار برهانه ورفع في العلى مقامه وكان قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اشهرها واكثرها عائدة واحسنها ترتيبا ولطفا الكتاب الموسوم بتهذيب الاصول فانه قد اشتمل على الاصول والفروع مع انه تهذيب علم الاصول لكنه لغزارة علمه وزيادة حجمه كان محتاجا الى الشرح والتبيين حيث انه اطلع على اسراره وكشف عن معانيه وتحرير الدلائل وتسديد المقاصد من غير تطويل يفضي الى الملل وتقصير يوجب للاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله



من الله حسن توفيقه والهداية الى سواء الطريق انه حسبي ونعم الوكيل قال المصنف قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث صلاحية التركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا ما يفصل الكتاب بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له والا لكان طلبه عبثا فان طلب المجهول المطلق محال ولكن متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته من الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها بالوجود فان حصول العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معيّن انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءاه المادية ومن جهة الاولى الى الثاني وهو جزءه الصوري مهّد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان التصور اعني حصول صورته في العقل يستلزم تصور اجزائه لا مطلقا الى اخره بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالبيت مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزائه من الخشب والحديد لان كل واحد كذلك يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة والجواهر الافراد لكونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب وانما ليفيد هذا الحد عن استلزام تصور المركب لتصور اجزائه فظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة عليه لكن لو اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور المطلق ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن التصور الاعم من الوجه المذكور وجوابه ان هنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية قال قدس الله روحه فاصول

لغة ما يبتني عليها غيرها وعرفاً الأدلة الفقه لغة الفهم وعرفاً العلم بالأحكام الشرعية
الفرعية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات
وبالأحكام العقلية وكون الإجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والأصول
الضرورية كالصلوة والزكوة **أقول** لما ذكر أن تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان
أصول الفقه مركباً من الأجزاء الثلثة المذكورة شرع في تعريف كل واحد منها مرتباً فالأصول
لغة ما يبتني عليها غيرها وفي عرف الأصوليين عبارة عن الأدلة لابتناء العلم بالمدلولات
عليها وأما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى ثم لا يفقهون
يفقهون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم أي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل جودة
الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والقصد للأول لصدق الفهم على العلم
وكذب [illegible] عليه وأما في عرف الأصوليين فهو عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل
على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس المشترك فيه جميع العلوم وتقييده المتعلق
بالأحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الأحكام بالشرعية يخرج العلم
المتعلق بالأحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها
بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالأحكام الشرعية الأصولية ككون الإجماع وخبر الواحد ونظائرهما
كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلاً على أعيانها يخرج علم المقلد
فإنه يعلم كثيراً من الأحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على أعيانها بل من حيث إن المفتي
أفتاه به وكل ما أفتى المفتي به فهو حكم الله تعالى في حقه فلهذا الاستدلال [illegible] وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالأصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والزنا
فإنها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الإسلام بالضرورة وإن كانت في الأصل
مما يصلح للاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فإن الأحكام المعلومة للمقلد

يستدل بها المجتهد على أعيانها فيصدق عليها حد الفقه المذكور فإنها أحكام شرعية فرعية يستدل
على أعيانها وإن كان لا يستدل لغيره وفيه أن العلم بوجوب التوجه وعلم الملائكة وعلم النبي عليه السلام
بالأحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور [illegible] فهذا الحد غير مطرد ولو قيد بحصول العلم
بتلك الأحكام بأدلتها كما فعله جماعة من المتأخرين اندفع النقض المذكور بعلم وجوب التوجه وعلم
الملائكة والنبي عليه السلام وعلم المقلد أيضاً إلا أن يقال المقلد أيضاً يستدل على تعيين كل حكم يعلمه تقليداً بأنه
أفتاه به المفتي وكل ما أفتاه فهو حكم الله تعالى في حقه وإن كانت صورته دليلاً الكل واحدة **قال**
[illegible] ونطفه الطريق ثابت في علمية الحكم **أقول** هذا جواب سؤال مقدر يورد على حد الفقه المذكور
وتقرير السؤال أن أكثر الفقه من باب الظنون فإن أكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب
إنما يفيد الظن فكيف يكون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب منع كونه
من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لأن المجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي
بأحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان إحديهما أن الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق
الشرعي وهذه مقدمة وجدانية فإن حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية أن كل مظنون
الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة إجماعية فإن الإجماع واقع على وجوب العمل
بذلك الحكم فقد ظهر أن الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لأنه في المقدمات المقتضية للنتيجة
الكلية فإن قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين إنما هو وجوب العمل بالحكم قطعاً وذلك
لا يستلزم كون الحكم معلوماً والنزاع إنما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوماً كون الحكم معلوماً **قال**
[illegible] وليس المراد العلم بالجميع فعلاً بل قوة قريبة منه **أقول** هذا جواب سؤال آخر يورد على حد الفقه
المذكور وتقرير السؤال أنه إن أريد بالأحكام في قولكم الفقه هو العلم بالأحكام البعض من الأحكام لم يطرد
بل يدخل فيه غير المحدود كالمقلد إذا علم بعض الأحكام الشرعية بأدلتها [illegible] فإنه لا يسمى بذلك فقيهاً
مع صدق الحد المذكور عليه وإن أريد جميع الأحكام لم ينعكس لعدم صدق المحدود به على الكل فإن كثيراً من الفقهاء

بالعلم على الجميع الاحكام الشرعية حصر ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها

لا ادري والجواب اما نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم

بالجميع فعلا وليس كذلك مرادا واما على تقدير ان يراد بالعلم بالجميع بالقوة القريبة من

الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس

ثابت قال قدس سره واعلم ان اسم المعنى نفسه يختص من المضاف بالمضاف اليه اقول لما فرغ من

اصول الفقه المركب من الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه العدمي وهو اضافة الاول

الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والاسم

المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرنا من المثالين فيهما

والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصالح وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف

شرع في تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى الاسم لاندراج هذه الاضافة

التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد من افرادها كخصصت باعتبار

تخصيص متعلقها غير المضاف وهو الاصول بالمضاف اليه وهو الفقه وعرف غير نقيضها وهي افادتها

المضاف بالمضاف اليه في معنى التقييد بقوله في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين في

المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه

محسوسا ومنظورا اليه والى غير ذلك مما ليس له ذكر غيره له فيه ونحو نقول اضافة الاصول الى الفقه

يفيد تخصيص الاصول بالفقه في كونها اصولا له قال قدس سره فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال

وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها اقول لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع

في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه بعد ذكر

اولا من تعريف الاجزاء باعتبار معنى اللغوي وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه

فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه

الادلة والامارات وقوله على الاجمال احتراز عن كتب الخلاف الادلة في الجملة من حيث

كونها ادلة في الصور المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة

الفلانية او انه حجة في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال

يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال لا كيفية الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة

عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد ومن يحكم

الاحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه

الاجتهاد قال قدس سره وعند المحققين العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية

الفرعية اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع

في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار

علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو

يتوقف على معرفة معنى الاجزاء التي يتركب منها لانه يتألف من تعريفات الاجزاء لاستلزام

معرفة المركب من معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كونه من هذين اللفظين علما على

هذا العلم وهو ان لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا

وانما الالتفات فيه الى الاستعمال العلمي وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول

هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كونه مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المص وهو العلم بالقواعد

التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقوله العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم

المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وقوله التي يستنبط

منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام

بالشرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد

التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وحد المص هذا التعريف بسائر العلم

لانه تعريف له بالجنس والعوارض التي تعرض له فان قلت هذا الاسم ليس
باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه
باعتبار العلمية او غيرها بل ولو فرضنا عدم كونه علما لعم هذا الاسم له باعتبار
غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية بمعزل عن النظر التفات الى مدلول اللفظين
المفردين واحدهما الى الاخر فان اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا من
حيث هو مسمى باصول الفقه وقع التعريف في ذلك كغيره الاسم باعتبار الغاية **قال**
ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كلها عليه **اقول** معرفة
هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها لا من مباشر بعينه
فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه
قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به
من الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما
يستفاد من ادلتها وهي انما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف
بما لا يطاق وكلاهما محال واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لا جله وجبت
معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية
لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالفقه **قال** قدس سره ومرتبته بعد علم
الكلام واللغة والنحو **اقول** اما تأخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث
عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة انه تعالى
فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا
عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام فكان

موقوفا عليه واذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم موقوفا على علم الكلام
واما تأخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من
الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو
لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا
وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول للتعجب ومعناه اي شيء احسن زيدا والثاني
خبر ومعناه ما زيد ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او
اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما يستفاد من علم النحو فكان
هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انه لا يريد تأخر هذا العلم عن هذه العلوم الثلاثة
عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا
عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او
عن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم عن اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق
لهذا العلم بهذه المباحث واشباهها اصلا فلا يكون متأخرا عنها **قال** قدس سره وغايته معرفة
الاحكام الشرعية لتحصيل السعادة الابدية بامتثال اوامر **اقول** لما ذكر تعريف اصول الفقه
ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته
فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له
ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى ما يراد لذاته
فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض
ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية
هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله والانزجار عن نواهيه

وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصودة لذاتها فهو الغاية الذاتية والفقه
او غير الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع من كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع
من كونه آلة له **قال** ومبادئه التصديقية من الكلام والنحو واللغة والتصورية من الاحكام
اقول لكل علم علاوة على الامور التي يبحث عنها ومبادئ وللمبادئ قسمان تصورات
وتصديقات والمبادئ التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع او
اجزائه او جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادئ
التصديقية فهي مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية
بيانها في علم آخر تكون مبادئ منه فالمبادئ التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث
التصورات فان النظر في هذا العلم انما هو في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون
متصورا لما قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادئ هذا العلم والا لزم الدور
لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت الادلة على [illegible]
نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور الجزئية المخصوصة
على سبيل التفصيل وذلك ممتنع ان يكون من المبادئ لما ذكر وان لزوم الدور واما اثبات الاحكام
في صورها على سبيل الاجمال فليس يستفاد من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين فح
لا يلزم من كونه من مبادئ هذا العلم دور وفي انحصار المبادئ التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر لما عرف
مما تقدم في تقسيم المبادئ التصورية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان
العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله فان معرفة الوجوب
الشرعي بدون الموجب محال وعلى معرفة صفة تكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسول الله
وثبوت صدقه الموقوف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما
اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستدلال من الالفاظ انما يكون بعد العلم

بالموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والاضمار
والاظهار وغير ذلك ويتوقف معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة
بحسب الوضع وغير ذلك مما تبين في علم اللغة والنحو **قال** وموضوعه طرق الفقه على الاجمال
ومسائل المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او لعارض يساويه كالتعجب اللاحق له بالارادة [illegible]
ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية من حيث [illegible]
الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك
من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال
على الاجمال لانه انما يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة من حيث
عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية الجزئية كما تقدم واما مسائل هذا العلم فهي المطالب التي تثبت
في ذلك النسبة محمولها الى موضوعها بالبرهان ففي هذا اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه
بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس وما يشبه ذلك **قال** والدليل ما يمكن التوصل
معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنية **اقول** لما ذكر ان اصول الفقه
عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو
في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على ما فيه دلالة
وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او
نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله
اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الاعم من التصوري والتصديقي لم يطرد الحد فان
معرفة تفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بدليل بل [illegible] الماهية الملزومة لا يستلزم آخر
لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست بادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس

لخروج الدليل الثاني عنه ايراد الدليل للعلم منه لان ثمرة الغير معرفة العلم بشرائطها استدلالية
تفصيلا حصرا واجماع ثالث مع قصد الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق
بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت
الله ولا يقال علمته وآخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات وينقسم
الدليل الى لمي وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه والثاني
الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن
الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها و
الثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بحماه المذكورة وهي التي تنوب كل يومين مرة على قشعريرته وهما معلولا
علة واحدة وهي تعفن الاخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب
من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود
معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول
على العلة فهو اذن مشترك بينه وبين المعنى الاول المذكور والقسمة اشتراك لفظي وينقسم
الدليل ايضا الى عقلي وهو ما تكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه في الامثال وقد يكون نقليا وهو ما تكون بعض
مقدماته نقلية والاخرى عقلية في ذلك بالسمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا
الامر الفلاني قال الرسول انه واجب وكل ما قال الرسول انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية
عقلية ومن يتركب من النقليات المحضة وليس قال الآخرون لان النقل انما يكون حجة لذاته كان المنقول عنه
صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال اذا لما ثبت صدق الرسول في جميع اخباره
امكن ان يتألف من تلك الاخبار مقدمات متناسبة منتجة للمطالب ولكن لا بد من انتهاء تلك المقدمات في الآخر الى

في الآخر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء التعريف في النظرية الى القضايا
الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد
العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي والاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة
يجب فيها النية والثاني كقولنا صلاة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات
المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلاة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض
الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فالامكان
يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التوصل له والتوصل به لا يخرجه عن
كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وبتقييد المطلوب بالخبري يخرج عنه الحد
فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المص
بانها الذي يفيد معرفة ظن شيء آخر والهاء في قوله ظنه عائدة الى الشيء الآخر وقيل
الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال والعلم لا يحد والا لجاء
الدور اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف
لانه من الكيفيات الوجدانية التي يدركها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع
والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات وقد استدل فخر الدين الرازي على
استغنائه عن تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره و
القسمان باطلان فيكون معرفا بالضرورة اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
فهو لان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما عليه في المعرفة واجلى منه
والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان
القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان

معرف للعلم كما كان كل واحد منهما معرفا للآخر وهو دور محال ويلزم كون كل منهما اعرف
من الآخر واجلى منه وذلك مستلزم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه انه محال وفيه
نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان القسم الثالث من قسمي القسمة قوله لان ذلك الغير
لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت ان العلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسالة فهو ظاهر الفساد
وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم
لكن الدور غير لازم لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على
الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان
كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة او القدرة المتعلقتين به بالنفس
لا على العلم بحقيقتهما هذا ان كان المراد بالعلم المدعى استغناء تعريفه العلم بالمعنى الاعم
الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان المراد العلم بالمعنى الاخص عن الاعتقاد الجازم
المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه
اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة
النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم
بالماهيات والحقايق وساير المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور ومن
موارد الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور قال والنظر ترتيب امور
ذهنية ليتوصل بها الى آخر اقول هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب واجود رسوم
المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وههنا كذلك
فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور
عند التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى آخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو
شعور للناظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل

تشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي تتالف منها الحدود والرسوم
والتصديقية اعني القضايا التي تتالف منها الحجج والتوصل الى آخر خاصة للنظر تميزه عن غيره
من الاقوال والا لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن
نظريا لكن بديهيا فمفتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى
محمول المطلوب يحصل اخرى فيفتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين يجب كونه علميا
والا فلا قال في التجريد والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب
الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاد الخلاف اقول الاعتقاد عبارة عن
حكم الذهن بامر على آخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك فيجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما
والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس
شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك لانه حينئذ من قبيل الاعتقادات
وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم و
جواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز التحقيقي
فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل هو عين ذلك كما في التسمية التجويز التقديري
وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعني
الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين وفيه نظر فان
الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه ليس بشاك والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين
مع خطورهما بالبال والجهل يقال على البسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول
التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فان المعنى الاول جزء من الثاني فلا يكون من
التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى قال في التجريد واعتقاد الراجح ... الاعتقاد الراجح

اي على الجزم **اقول** الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي
الممكن اولى بالوقوع من الآخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر
عند وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود نزوله فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله
ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة
يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذا جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد
نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله
وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا
لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد
الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان
يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا
متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان
والخلو عن الجزم **قال** رحمه الله ويستلزم العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات
لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا
والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان
يكون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق
والاول العلم فقد استلزم العلم ثلثة اشياء الجزم وعبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا
مع امتناع ان يكون كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية
مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم تنقلب عند
غيبتنا عنها اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا

لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فيجوز ان يكون الجبل ذهبا
والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب
المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة
فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها
الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار مغاير
للاول **قال** رحمه الله **الفصل الثاني** في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون
للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع
المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع
كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار
الى الاول **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم
خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود
به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب والخطوط وبالمفيد
خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض
في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله تعالى والله بما تعملون خبير
فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين مع انه
ليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض
قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه
الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم
وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو الحرام او لا مع المنع من نقيضه وهو

والكراهة والتخيير للاباحة ونقض في عكسه بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا كجعل
الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها فان الحد
المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم
فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون
الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع
الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتب ومن الناس من دفع هذا النقض
بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واجاب بانها عائدة
بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير اذ لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة
الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع
الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها واليه اشار
المص بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول في عبارة المص نظر وذلك
انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه ولا وجه لتقسيمه الى التحريم والكراهة
كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب
وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه موضوعا
هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئيات المنقسم اليها بل المنقسم اليه هو اولى
عن التحريم والكراهة قال المص رحمه الله والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير
والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل احدهم
يقوم مقام الآخر لكن الشارع فاعلا اذ يراد في الحد لا الى بدل ويراد فيه الفرض
المحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي وقسمه شرع في ذكر تعريف متعلقات
تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده وعلم ان

ان الوجوب في اللغة يطلق على الثبوت والاستقرار لقوله عليه السلام اذا وجب المريض
فلا تبكين باكية اي اذا استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فالواجب اما الثابت واما
الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو
الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب
هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب فقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات
باقي اقسام الحكم فان التقسيم الذي مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاقسام
كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها
المنقولة عن اوائلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله
ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى
قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب
على تركه لان ما يشك في وجوبه قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقولنا شرعا يخرج
الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف
الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو اذا
تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون
بالكلية وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاصوليين
واعترض بانه غير مطرد فان الحائض والنائم والمسافر وغيرهم ممن ذوي الاعذار يجب
عليهم الصوم مثلا ولا يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء الاعذار
فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالعذر البعض وبعضه
الى الوقت والبعض بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في النائم والآخر

ولهذا قال والمص قدس الله روحه حذف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه
واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا
فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض عكسا بالواجب المخير والموسع والكفاية
لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق
على الخصال المتعددة فبايها اتى المكلف كان آتيا به فلا يتحقق تركه للواجب الا بترك جميع
الخصال وان ترك الباقيات وكذا القول في الموسع فان الواجب عليه
ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه
وآخره واما الواجب على الكفاية فبعض كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين
لحصول غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له بسبب وجود ما هو
قائم مقامه وهو وقوعه من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في
جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يزيد في
قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح
وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم آخر ولما حذف المص من الحد لفظ
شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها
قد يذم بان يذمه غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض الذام له بايقاعها لامر دنيوي
او لكونه كافرا يرى تركه كفرا اما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او
ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويرادف
الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب
ما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي يعلم ان الله قدره

قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا
ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتامل
ضعفه فان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان
الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح قال
قدس الله سره والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية و
الذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة هو المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه
ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تأوي اليها المواشي
ويطلق ايضا على ما كثر فانه كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة واما بحسب الاصطلاح فقد
عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على افعال المباحة والواجبة اذا
ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلنا في الواجب فكان ينبغي ان يضم اليه
ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة
انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور عنه
بمعنى ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كره الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة فانه تعالى
كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهي عنه والذنب هو المنهي عنه الذي
يترتب عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم
او الذي نهي عنه شرعا وسيأتي البحث في ذلك قال قدس الله سره والمندوب هو الراجح
فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح
فهو ما استوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه مع جواز
فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقات باقي
الاحكام فالمندوب في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر

لا يبالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف
فهو عبارة عما ذكره المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له و
للواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع
الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى
طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح
والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل مصلحة
دنياوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب في الوقائع قبل
الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس منه وبالجملة فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص
وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان
مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود والفعل
الراجح قد يكون على الترك وقد يكون على فعل اخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه
ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة
ومعناه انه طاعة غير واجبة وللمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا
ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع انه قربة
من غير حتم والسنة وهو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف
بالمندوب بحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ
السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او
بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة عن الادامة ولهذا يقال الختان من السنة
ولا يراد به انه غير واجب وكذلك وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير من الفعل
الى الفاعل واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه اباح فلان

فلان لسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بالتساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان
يضم اليه قوله في انه لا منفعة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشرع اذ
لولا تعيين ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت
واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو
في اللغة ماخوذ من الكراهية وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف
بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب على
فعله خرج الحرام وهو منقوض في طرده بالحرام اذا غفر الله تعالى فاعله والمحرمات الصغائر
فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعني المكروه مشترك بين
ثلاثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان
لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي تركها مكروها لا
باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال رحمه الله الفصل الثاني
في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهي في العبادات
ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة
على الاول خاصة وفي العقود ترتب اثره المسبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو
ما قابل الصحة بالاعتبارين وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا
بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة
اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاولى بان [illegible]
التعريف اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه معدودة
والذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف وهي من وجوه
الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي تمكن وقوعها على جهتين

وتلك الافعال المعروضة لها قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات
والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات
باعرف المتكلمين وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما يسقط القضاء وفائدة
الخلاف تظهر في صلوة من ظن انه متطهر ثم تبين كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول
لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب عليه بوجه باطلة
على التقدير الثاني لعدم سقوط القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة
من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء
له من الفرائض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل
كغير المرتبة فانها لم يسقط القضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من
العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود
منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فاذا افاد
ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابل الصحيح فيهما فهو في العبادات
بتفسير المتكلمين ما لم توافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي
العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني
تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب على الفعل
عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب بعض الاحكام الشرعية
عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه ظهر عدم طرد التعريف
المذكور للباطل منهما ويرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد
ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع
من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا

وهذا الكشف لا حاجة اليه الا انه لا حرج في الاصطلاح وفي عبارة المص نظر
وذلك ان ضمير هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون
راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر يوصف فان كان الاول كان
قوله بعد ذلك وفي العقود ما ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريف الفعل الصحيح في
العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف
على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة
يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك مع انه باطل بمثل ما قلناه **قال** قدس الله روحه
الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او الذي
لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله
او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول وقد ينفرد عن الصفتين حال
الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب
الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا الحكم به من لا يدين
بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكذاب فيمتنع العلم بالصدق
المحق فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده
فينتفي فائدة التكليف ولانه الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل
الصدق اذا خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه **اقول** هذا هو التقسيم
الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان
له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على
التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال
المكلفين باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه عن

وجهين من افعال المكلفين ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالقبح
وقد دليل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو اما ما ليس للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم
قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع
انحطاط المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروءة والثاني كالضرب
والثالث كترك رد السلام والرابع ترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على
تفسير القبيح المذكور ان الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق
على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى الشرود وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد و
على القادر المخلى مع الحفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين
قطعا والثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء عند الحاجة والاخير يلزم عوده
الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه
لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي
ولا مشترك بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال
للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره وللامكان يستحق الانتفاع بمعنى انه
يحسن منه ذلك في الاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة
الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم وبالعكس حيث جعل الحرج في الامر المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من
حيث الحكمة لما يتبعه من الذم ولا الاستحقاق بمعنى الايجاب بل هو الاستحقاق في المؤثر الموجب والله اعلم

وعلم ان الاول من تفسير الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته
لا لصفة فانه ليس على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس
للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس
للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او لصفة والثاني وهو ما له
صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انعكاس كل واحد
من التعريفين الثاني للحسن والتعريف الثاني للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته تحقيقا بالايلام
الطبع كالخبر اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال
او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل
متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه
عقلي وان للاشياء انما تحسن او تقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها
باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع
كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل من
المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها
ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فجعلوا الحسن والقبح سمعيين
وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى عنه ولو
امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لوجوه
ذكرها المصنف في هذا الكتاب منها حجة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع

والعدل والانصاف والعلم بحسن رد الوديعة وقبح الكذب الضار والجور والظلم والجهل
ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى بنقط المصحف واعرابه وتكليف
الزمن الطيران في الهواء وان من صدر عنه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير
ملاحظة الشرع ولهذا حكم به منكروا الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد
الشرع لم يجر مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة
ومن المعلوم المقرر انه ليس كذلك الثاني انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من
الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله شيء لم يقبح اظهار المعجزة على الكاذب وذلك يوجب
امتناع العلم بصدق المتحدي وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع المبعوث بها
وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع
على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة التي يشترك فيه الصادق
والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى
شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده
فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه ترغيب المكلف للثواب وذلك انما
يتم لو كان الثواب مستحقا لفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو
ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة
موعودا بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب
على فعلها باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك
يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان
يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام

وذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك
التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك
الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك
الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة
فينقطع النبي عليه السلام الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير
بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر
صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله في الملازمة ظاهرة واما بطلان
التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي
له في جميع ما عدا كونه صدقا قال قدس سره احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب
المنع من صغرى القياس وقد كذبناه في كتبنا الكلامية والسمع متاول بما ذكرناه في نهاية
الوصول اقول لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما
عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان افعال العباد اضطرارية ومتى كانت
اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل
لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاستلزامه
ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح
من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم
يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك
المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان [illegible]

ان فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل فلا قدرة على الواجب ولا
على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن
والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله
فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها من التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول
والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية لما ذكر
من البيان فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين من الفعل والترك على الآخر
لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان والجائع لو صح هذا الدليل
لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بمنع المقدمة السمعية بما
ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار
الاشتراك في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين في نفسهما
الا من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا راجحين بما دل على
ثبوت الاحكام بالعقل راجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب
للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك
الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان
فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن
الوجوب والتحريم فان قالوا التحقق التعذيب مع اللازم انما لا نفي التعذيب قلنا

قلنا فالآية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي التحقق الذي هو اللازم
بزعمكم وايضا لا يدل على نفي الوجوب في الفعل لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعث
الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال تذنيبان
الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالقسم لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا
والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة
للعقلاء ولانه دافع للخوف واحتجت الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث وفي
الفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب وان كانت
آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا ولا يستلزم
فائدة اخروية والا لزم التسلسل او لم لا يكون لفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها
على وجه الاستحقاق بدون الشكر اقول التذنيب التفريع والتذنيبان
المذكوران اللذان كتب الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة
بالحسن والقبح والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية
والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة
احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها ثلثة الاول
لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما
فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلانه يلزم افحام
الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي
النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون

بتلك وهو المراد بالافحام وعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه جعل
عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالنقض ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللازم
المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على
لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اخص من الاول وغير مستلزم
له لعدم استلزام العام الخاص ويمكن بطلان الاخص ليستدل على بطلان ملزومه عن عدم وجوب شكر
المنعم بالنقض بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري و
لا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم والله اعلم
الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه دافع للخوف وكلما
كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك
الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف مندفع بالشكر قطعا واما الكبرى فهو ان كلما
كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة واحتجت الاشاعرة بان شكر المنعم
لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما لغير فائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث
والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة
الى المنعم او الى الشاكر والاول باطل لاستغنائه تعالى عن كل شيء وتعاليه عن جلب
النفع ودفع الضرر والثاني ايضا باطل لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة والاول باطل لانه
ليس له الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني ايضا باطل لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة
بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر حتى يترتب
الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا للانعام فيفيد ذلك كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه

فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لغاية مغايرة له والا لكان
لان تلك الفائدة ح تكون مطلوبة لاخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى لا نهاية وايضا نح او
نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق
امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن
النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق انه ان اريد بوجوب
الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك اللازم لازم له لذاته او لعظمه لازم
لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ويقابله الوجوب بالمعنى وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما
ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اريد به ان اتيان
المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة هي دفع ضرر الذم
اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانما
يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجابه
الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة وسوق الكلام الى آخره قال قدس روحه الثاني
ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء الى ان يحصل ذلك قبل
ورود الشرع وذهبت معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني
لان انها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك بتناولها فوجب حسنها
كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان حراما والجواب
ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال اقول هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين
اللذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين
وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف لا يكون مضطرا
اي لا يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته بدونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش

التعظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة وكشم الطيب
والعبث بهما ولولا لوجب القطع بعد تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق
واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه كالصدق النافع والكذب
الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة
بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة
البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري و
ابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء اما انه على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بان لا حكم
فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس من الوقف بل قطع بعدم الحكم والاخرون بانا لا ندري هل
فيها حكم اولا ولو جوزنا فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف
المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري من ان
تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه
فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظ واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا
انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما كونه متى كان كذلك
وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات
المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعند ما لم يكن
موصوفا بتلك الصفات لم يحسن فدار معه وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول
بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل من حسن الاستظلال بحائط
الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية كما يأتي وايضا لا يلزم من
ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز ان يكون خصوصية الحكم
في الاصل ركن الفرع او وجود مانع في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بانه تصرف في

تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من علة الاولى فان قبحه
معلوم عقلا لا بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو
تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والضمير
في قول المص فوجب حسنه راجع الى المجموع لا الى الاخير وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها
رجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق **قال** قد يوصف **الثالث** الفعل قد يكون مجزيا
بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور
المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجهه المطلوب وانما يصح وصف
الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد
فلا يصح وصفه به **اقول** هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان مورد هذا
التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين تقدما افرده عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة
بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة
الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه
يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يمكن
كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد
اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا
اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجز
ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا وقع لا على الوجه
المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد
يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مختلا ببعض شرائطه
ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجز وفاقا ورد ايضا بان المسقط للقضاء انما

هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل إذ سقط مع أنه غير مجزئ **قال** قدس سره الرابع

الواجب إن أتي به في وقته سمي الإتيان به أداء وإن كان بعد وقته المضيق أو
الموسع سمي قضاء فإن فعل ثانياً في وقته لوقوع الأول على نوع من الخلل سمي إعادة

أقول موضوع هذا التقسيم أخص من الذي قبله فلهذا أخره عنه وذلك لأن موضوع
التقسيم السابق العبادة مطلقاً وهي أعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا
التقسيم العبادة الموقتة واعلم أن العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الأوصاف
أعني الأداء والقضاء والإعادة لأنها إن أتي بها في وقتها المحدود سمي ذلك الإتيان
أداء وإن أتي بها بعد خروج وقتها الموسع والمضيق سمي قضاء وإن أتي بها مرة
ثانية لوقوع الأول على نوع من الخلل كتجرده من شرط معتبر واقترانه من أمر مبطل سمي
ذلك الإتيان إعادة فإذن الأداء أعم من الإعادة مطلقاً لأن الأداء الإتيان
بالعبادة في وقتها مطلقاً وهو أعم من أن يكون مسبوقاً بإتيان آخر وهو الإعادة أو غير مسبوق
وبعض الأصوليين لم يعتبر في الأداء الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينه وبين كل واحد
من الأداء والقضاء عموم من وجه لصدقه مع الأداء دون القضاء إذا فعل في الوقت
ومع القضاء دون الأداء إذا فعل في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها
إذا لم يكن مسبوقاً بإتيان آخر واعلم أن المص جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما
رأينا أن بعض المندوبات موصوفة بالأوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملاً للجميع

قال قدس سره وقد يعصي المكلف إذا أخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو لم يفعل
فيه لفات وقته ولو أخره وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بجيد لظهور خلاف ظنه ولو أخره مع غلبة
السلامة فمات فجأة لم يعص **أقول** هذا فرع على ما تقدم لأن الأول إذا غلب على ظن المكلف في
الواجب الموسع أنه لو أخره عن أول وقته ولم يفعله فيه فات فيه وقد أجمع على عصيانه بالتأخير لأنه

متعبد بظنه ومقتضاه تعين أول الوقت للإتيان به ولو أخره وعاش إلى وسط الوقت أو
آخره وأتى به فيه هل يكون أداء أو قضاء قال الغزالي وجماعة من الأصوليين يكون
أداء إذ لا عبرة بالظن بعدما تبين فساده فيبقى الإمكان كما كان قبل حصوله وقال
القاضي أبو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والإثم بعصيانه بالتأخير عنه وهو
باق في قاعدة أو وقع خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء إذ لا معنى للقضاء إلا
ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لأن حكم الظن مشروط باستمراره ومع زوال الظن وفساده
يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الإمكان على ما كان عليه قبل الظن ولو أخر المكلف الإتيان
بالواجب في أول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء إلى الثانية فاتفق موته فجأة أو
قبل دخول الثاني من الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين أول الوقت له **قال** قدس سره القضاء

إنما يثبت عند وجود سبب وجوب الأداء مع عدم الأداء إما مع وجوبه وتركه كترك الصلاة
حتى يخرج الوقت أو مع عدم الوجوب لامتناع عقلاً كالنائم أو شرعاً كالحائض أو لا
لامتناع كالمسافر وإذا علم القضاء قبل الزوال **أقول** الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا حصل
سبب وجوب أدائه ولم يؤد وذلك على قسمين أحدهما أن يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب
كالصلاة المتروكة عمداً حتى يخرج وقتها فإن فعلها فيما بعده يكون قضاء والثاني أن
لا يتحقق معه الوجوب وهو على قسمين لأن عدم تحققه إما أن يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة
عقلاً كالصلاة من النائم طول وقتها فإن صدور الصلاة عنه في حالة نومه ممتنع امتناعاً
عقلياً أو للامتناع شرعاً كالحائض فإن صدور الصيام عنها في حالة حيضها ممتنع شرعاً
إذ كون الحيض مانعاً من الصيام إنما يستفاد من الشرع أو لا للامتناع كالمسافر وإذا علم قدومه إلى
أهله قبل زوال الشمس فإن تحقق الصوم منه ممكن عقلاً وشرعاً وكالمريض إذا علم برءه قبل
الزوال لأن المسقط للصوم عن المسافر مستند إلى نفسه لأن السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض

لعدم استناد المرض اليه و في جميع هذه الاقسام يسمى قضاء الوجوب لا الوجوب فيها
كالملوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث
زعم ان الوجوب يتحقق في هذه الصور وهو خطأ فان الحائض مثلا مامورة
بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا السفر بالقدوم قبل
الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل
الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صومه ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان
من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا الى التقييد بالقيد المذكور
هذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه قال
قدس الله روحه الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي
للمنع او رخصة وهو الجائز فعله مع المانع فمباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة
وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك اقول هذا تقسيم اخر للفعل
باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة
والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد
منه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم لتأكيد قصدهم
في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام
المقتضي للمنع منه كالصلوة الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن
التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا
عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة لان جواز
فعله لم يقترن بما يقتضي المنع وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه قد قرن
بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة

الميتة عند خوف الهلاك من الجوع فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو
من هذه الحيثية عزيمة اي لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ
النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة حراما
كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد
المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل الذي يبحث عن تقسيمه
ولو اوردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة
ما ابيح للمكلف مع قيام المقتضي للمنع منه واللام في قول المصنف كالتناول
عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره قال
قدس الله روحه الفصل الثاني في اللغات وفيه فصول عشرة الاول في الواضع
ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ
بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص انما الارادة
المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك
على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ولقوله واختلاف السنتكم
وليس المراد الجارحة المخصوصة لعدم الاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم
السبب ولافتقار الاصطلاح الى اشارة فيتسلسل وابو هاشم على انها
اصطلاحية لان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق
اللغة على الرسول المتوقف على التوقيف اقول قد عرفت فيما تقدم ان من
جملة مبادي هذا العلم المقدمة اللغوية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا ذكرها المصنف
على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومنه
كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقوله

وضع لمعنى يخرج به المهمل قيد وهذا الحد يشمل المفرد والمركب وفيه نظر لان المركب
ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان
دلالة اللفظ على المعنى لا تكون الا بالوضع او ما يتبع الوضع خلافا لعباد بن
سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته
واطبق المحققون على بطلانه ولا اهتدى لكل واحد لكل لغة وهو باطل بالوجدان
احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان تخصيص
ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره من غير مرجح وانه محال والجواب منع الملازمة
فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح
مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شأنه ان يرجح
بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والثاني يأتي في حق
غير الواجب ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها
يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي
يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمصنف راعى ذلك وبدأ بالبحث
عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن
الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم
بالوضع مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف
يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع
للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية
اما من واحد او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف
الواضعون غيرهم تلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحاق الاسفرايني

الاسفرايني ان القدر الضروري الذي يعلم به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي
ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتأخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر
المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية
فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة
وهي العلامة فالجميع اسماء ولان التكلم بالاسماء وحدها من دون الافعال
والحروف متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم وليس المراد بالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لان التفاوت فيها قليل
والاختلاف فيها بالمقدار والشكل لم يكن جليا آية لكون الاختلاف في غيرها
من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للسبب باسم المسبب وهو
من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لا كما ذهب اليه عباد
وانحصار الواضع في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان بطلان
التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان لكل واحد من المصطلحين قدرة على تعريف
ما في ضميره بالقصد وذلك لا يمكن الا بالفاظ افردت على تلك المعاني والكلام في تلك
الالفاظ ووضعها كالكلام في الاول ويتسلسل او ندور واحتج ابو هاشم واصحابه بان
اللغات لو كانت توقيفية لكانت متأخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى
انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان القوم لكل رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق
على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها
ضعيفة الدلالة على المقصد كما يأتي قال ورده باعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياج

الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها وخلق الاسماء على الصفات مثل كميت للفرس الكميت
والثور للثور لانها علامات ادلة ما اصطلح عليه غيره وليس جرى الالسنة على اللغات
او لانه جعل فيه الاقدار عليها مع تيسرها وبيانه كونها اية وللاطلاع فهو تعليم بالقرائن
كالاطفال من غير تسلسل ومنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام
او بخلق اصوات في اجسام جمادية **اقول** اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين
بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة **الاول** انه لا يجوز
ان يكون المراد من التعليم الالهام لاختيار الى هذه الالفاظ فانه ... زوجه
وبنيه وليعبر عن وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه
ونسبت التعليم اليه تع لانه الهادي اليه لا لانه علمه بالخطاب كما قال تعالى في حق داود ع
وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بوجه فقط ... ان
يترتب عليه العلم والفرائق علة فهم يتعلم **الثاني** انه لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات
والعلامات مثل كون الفرس صالحا للكر والثور للحرث والحجر ... فان الاسماء علامات
لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين ...
ماهية او يكشف عن حقيقة وهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد
من العرف الطارى **الثالث** انه لا يجوز ان يكون تعليم لكن لا ما اصطلح عليها قوم قبلهم
قبل خلق ادم ع وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم
كل اسم بلغة واحدة ثم ادم ع وغيره وضع لكل اسم من لغة اللغات الاخر
متعددة بعد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي قوله تع وخلق السنتكم بانا
لا نم تعين حمل لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان
لم يكن هناك مجاز اقرب وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اقرب وليس في اللفظ الى المجاز

الى المجاز الاول ولا ضرورة الى الثاني مع ترتب وبيانه في كون كل منهما اقرب ...
المحصل عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على
المسبب وهو حسن ووجه المجاز لان اللغات صادرة عن الالسنة ولا لكنة الاقدار على
اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف للاصل وعلى الحجة الثالثة
بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاطلاع
الى سبق اخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم
ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى الحجة
الرابعة بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام
او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق علم ضروري للسامعين انها دالة
وضعها لمعانيها **قال** قدس سره **الفصل الثاني** في الموضوع له لما كثر افتقار الناس الى
التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف
وما عداه لا يجب وللازم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروايح ...
لا تشتد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الخفي في
المقصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب
الالفاظ واللفظ يدل على الخارج بواسطة الذهن لتغاير الالفاظ عند تغاير الصور
للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر او الاحاد او من
المركب من نقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا **اقول** هذا الفصل مشتمل
على مباحث **الاول** في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما كثر احتياج
واشتد الى التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع اللفظ بازائه
لان المقتضي للوضع وهو كون الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا فيجب تحققه ...

فلا يجب ان يوضع لمعنى لفظ بل يجوز خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه
بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ تحقق لزم وضع ما لا يتناهى
من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية
لان بعضها كالاعداد ومراتب الاعداد لا يتناهى ولا يقف عند حد بل كل مرتبة
فمن مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية ولما كان بعضها غير متناه فمجموعها ايضا يكون
غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية
لان المساوي لما لا يتناهى غير متناه واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ
مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية
الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروائح
ومراتب اشتدادها لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بنفسها

البحث الثاني فانه لا يجوز وضع اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء
المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كالقاضي وامام الحرمين
رحمه الله من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فمن المعلوم عند الجمهور ليس الا
نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركية حالة معللة بمعنى الحركة وانها غير واقعة بالفاعل فذلك
امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من النظار بالادلة الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يقصدون هذا المعنى ولا
يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل الاسم موضوع في
وضع اللغة الا لمعنى الحس متنقلا لا غير اذ وضع اللفظ لمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا
ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى
فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع

الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق
فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله الناس واشتهر اللفظ فيما بينهم وان كان
الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ
يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهاره
وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع
ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم
المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم
لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا **البحث الثالث** في انه ليس القصد بوضع الالفاظ
المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها
موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة ان العلم
بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني علم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك
المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها
بحيث يمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها
فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها
موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني
من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها
يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة
مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع وقد حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم

في المعنى المركب لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له
البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني
الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من بعيد وظنناه انسانا
سميناه باسمه فاذا قربنا منه فزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسم الفرس ثم
لو زال هذا الظن ايضا وتجدد علم بكونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند
تغير التخيلات للشخص الواحد المتحد الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة
للمعاني الخارجية بل للذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم
ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية وح
يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر
او احاد فالاول ككون لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والثاني ككون لفظ الجمد موضوعا للسحاب ولفظ الحاجر للشجرة الصغيرة واما المركب
من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين مناسبتين من نقلين فرتبهما العقل
حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من
نقل صحة دخول الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل اخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق قال الفصل الثاني
في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة
وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما اقول لما كان المراد
من الالفاظ التي استمد منها الغرض على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان
يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون
عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون طبعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد تكون

الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ

وقد تكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا
انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول
او احساسه ليدخل المكتوب به وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم
هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم
معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ
فتغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة
اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له
كانت دلالته عليه مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وان كان بتوسط دخوله
في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالته تضمنا كدلالة لفظ الانسان على الحيوان
وحده او على الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له
ذلك اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة
وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ
المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين
معا عن ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احدهما وباللفظ
واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ
الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاولى بتوسط وضعه له والثاني
بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة و
الالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم
الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والهاء
في قول المص بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله عائدة الى المعنى والهاء في قوله

بتوسط دخول عناية الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عناية
الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزوم عناية الى المعنى الدال عليه اللفظ
وفي قوله عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان الدلالة المطابقية وضعية
محضة واما الباقيتان فيشارك العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب
او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم
استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهن لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية
لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم
من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا و
لا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام
والملكات المعاندة في الخارج قال والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد اقول هذا تقسيم
للفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال
بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد
فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعل علما
ولما له جزء غير دال اصلا كقم اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية
فان اجزاءه دالة لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان
الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء
وبالناطق الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق
او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء

بالجزء ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب نحو قم حال كونه امرا لان
له اجزاء مقدرا وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده
احد قسمي الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام
الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى
التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الناطق مثلا فان هذا المجموع يدل
على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني غير الحيوان لا
بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الناطق على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة و
التضمن فح يكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الناطق
لكونه جزءه مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن
ودلالة الناطق عليه بالمطابقة وح يكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية
مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان المعتبر اللازم البين
لم ينضبط لانه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلاث
القائمتين لازم بين عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة
لان تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان
الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف
المذكور في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة
الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييد الدال
يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة فقد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة
يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل فيه مثل عبد الله علما فانه ح مفرد مع
ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه مثل الحيوان الناطق

حال كونه علما للشخص الانسانی فانه لا يقصد بجزئه الدلالة علی جزء معناه كما كان يقصد به حين
هو جزؤه فان الجزء كالحيوان فی المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به
الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة علی جزء المعنی والمركب فی مقابلة المفرد وهو
الذی يقصد بجزء منه الدلالة علی جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله
نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن فی
حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك وحينئذ يصدق علی ذلك اللفظ
الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد فی التعريف قيد الحيثية والا
انتقض كل منهما فی طرده ومع هذه الزيادة يستغنی عن القيدين المذكورين اخيرا

قال ره والمفرد جزئی ان منع نفس تصوره من الشركة وكلی ان لم يمنع اقول
اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بان يشترك فيه كثيرون
بحيث يكون ذلك المعنی صادقا علی كل واحد منها فهو الجزئی كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد يمنع
من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلی سواء
امتنع وقوع الشركة فيه لا بنفس المفهوم كواجب الوجود او لم يمتنع كالانسان
المشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده فی الخارج او لم يتعدد كالشمس وقد يقال
الجزئی علی معنی اخر اعم من الاول وهو كل اخص تحت اعم ويسمی هذا جزئيا اضافيا
لان جزئيته انما هی بالاضافة الی ما وقع فوقه والاول يسمی جزئيا حقيقيا
وانما كان الثانی اعم من الاول لان كل جزئی حقيقی فانه لا بد ان يكون
مندرجا تحت ماهية المعرات عن المشخصات فهو اذن اخص تحت اعم وهو معنی الجزئی
الاضافی فثبت ان كل جزئی حقيقی فهو جزئی اضافی ولا ينعكس فان الجزئی الاضافی قد يكون كليا
كالانسان بالنسبة الی الحيوان وليس نوع العموم عموم الجنسية بمعنی ان الاعم جنس للاخص

للاخص لا للفظ كما فی التصور وعلم ان جزئية اللفظ وكليته بالتبع لجزئية المعنی وكليته
فان اللفظ الموضوع للمعنی الجزئی يسمی جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع
للمعنی الكلی يسمی كليا باعتبار كلية معناه فالكلية والجزئية انما تعرضان بالذات للمعانی
وبالعرض للالفاظ والمص اضاف التصور المانع من الشركة الی الضمير العائد الی المفرد
فان قصد به اللفظ المفرد يحتاج الی زيادة لفظ معناه واضافة التصور اليها
اذ اللفظ الجزئی هو الذی يمنع نفس تصور معناه عن الشركة لا تصوره ويمكن ان يكون
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنی المفرد جزئی ان منع
نفس تصوره من الشركة والضمائر تكون عائدة الی المضاف وان قصد المعنی
لم يحتج الی هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا فی تقسيم الالفاظ وايضا كان
ينبغی ان يبين المراد من المعنی المفرد واللام فی المفرد علی التقدير الاول
للعهد وعلی التقدير الثانی للجنس قال ره والكلی اما تمام الماهية او داخل فيها او

خارج عنها او داخلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما اقول يريد تقسيم الكلی
من المعانی الی الذاتی والعرضی وعلم ان الكلی اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من
الافراد المشترك فيه وانما يزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقی
كالانسان الصادق علی زيد وعمرو وخالد وبكر ويرسمونه بانه كلی مقول علی كثيرين
متفقين بالحقيقة فی جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها او خارجا منها فما يكون
تمام المشترك بينها اولا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق علی الانسان والفرس
وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ويرسمونه بانه كلی مقول علی كثيرين مختلفين
بالحقايق فی جواب ما هو والثانی الفصل كالناطق للانسان ويرسمونه بانه كلی يقول
علی كثيرين فی جواب ای شیء هو فی جوهره وله ذكر عن الشیء بما هو المطلب لكمال حقيقته وبالشر

من جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم له وهذه الثلثة تسمى الذاتيات واما الكلي الخارج عنها فاما ان يختص بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمونها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يختص بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يسميان العرضي فالكليات خمسة النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقي بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هاهنا وهو في الكتب المطولة

قال والعرضي اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها وسهل الزوال وعسره اقول الخارج عن الماهية المحمول عليها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما لازم وهو ما يمتنع انفكاكه عنه او مفارق واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي يمتنع انفكاكه عنها مع قطع النظر عن خصوص وجودها كالزوجية للاثنين والفردية للثلثة او للوجود كالسواد للزنجي والبياض للرومي فان ذلك انما هو لازم لوجودهما الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجي ابيض ورومي اسود واللازم للماهية اخص من اللازم للوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم له حالة وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء حالة وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرنا من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود

قال الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث التي هي مادة الكلام وذلك لانه

اعني ان اللفظ المفرد اما ان لا يستقل في دلالته على معناه ويحتاج الى انضمام لفظ آخر اليه او يستقل والاول الاداة عند المنطقيين والحرف عند النحاة فان معنى كلمة في مثلا لا يفهم من لفظها المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقل بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كزيد وعمرو وفرس وثور وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بالصيغة ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كالامس واليوم والغد فانها اسماء وقع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك القيد لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس قال

الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم ان تشخص المعنى والمتواطئ ان استوى افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية وصدق بلا تهما وان تكثرا فهي المتباينة سواء تفاصلت المعاني كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما بالنسبة الى الكل وحده منها والحقيقة بالنسبة اليهما او الحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول الشرعي او العرفي ان كان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد

ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه
كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا
على اقسام لان ذلك المعنى الواحد لا يخلو اما ان يكون مشخصا او غير مشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه
علما ومضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع اولا الثاني
العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى و
موضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بقرينة
كتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون بالنسبة الى الافراد التي
تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق اي يتوافق افراده فيه كالانسان
الذي ورد فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا
لمعناه اولا بالتسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى من البعض الاخر
كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه بالجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدها اقدم
من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة المتع(?) او يكون في بعضها اشد من البعض كالبياض
فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي به
لان الناظر(?) مع ذلك يشكك في كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني
المذكوره واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطنه له مع الاختلاف يعتقد كونه مشتركا كلفظ
واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد
كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا ايضا بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ
بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ
ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مترادف للفظ مشترك كالعين مثلا
تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين للاخر لان تكثر المعنى

المعنى هنا ليس بحسب تكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد
ذينك اللفظين دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء كانا موضوعين لمعنيين متقابلين بالتقابل
كلفظ السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر والعمى
او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتقابلا اصلا سواء امتنع اجتماعهما كان احدهما عين
الاخر او باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والضاحك(?) و
خارجة كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة واعلم ان التباين انما يتحقق
عند النسبة الى لفظ اخر ولنسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا
مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة
كالانسان والبشر والكلا والتبع(?) وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك فاتحاد بالنسبة الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث
يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر
شخصا كقولك الانسان انسان مترادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ
وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة واحدة فليس من هذا القسم
لم يعتبر الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخص غير موضوع للمعنى فلا يكون من
هذه الحيثية دالا ولا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام
لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك
كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة
للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك في
بالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الاخر وحده امر معلوم
فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا

والمقسم كما تراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى الكل وجهين منهما مجملا مشتركا وبالنسبة
اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين فى الثلثة وهو ان يكون موضوعا
لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره
فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله فى المنقول اليه على استعماله فى المنقول منه او يغلب فان كان
الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ
الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله
فى المنقول اليه على استعماله فى المنقول منه يسمى منقولا ثم الناقل اما اهل اللغة او
الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر
فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الانية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا
شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة و
الاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن
اشياء مخصوصة فى زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة
لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل
لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع
لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول
الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما
ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر قبله والثلثة الاول عند كون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة فى عدم الاشتراك
لاتحاد معنى كل لفظ منها فهو النصوص وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا
المباين كالعين والقرء و ح يتحقق الاجمال لتحقق تعدد المعنى واعلم ان اللفظ فهو

فهو فى قول المص فهو العلم ضمير اللفظ المتحد والهاء فى قوله افراده عائد الى
المعنى الكلى واشار الى الكلية بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد
الا للكلى وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظ فيه ليتخصص بما فيه التساوي والا يتعين
كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد فى امر وجودي او عدمي مع اختلافها فى المفهوم
الكلى الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يتحقق عليها
انها متساوية الا عند تساويها فى جميع الامور لكن ذلك ممنوع والظاهر ان الا
لا صدق على شيء انها متساوية وبيان ان الا ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين
والا لما تحقق الا التثنية والتعدد والتاء فى قوله ان اختلفت عائدة الى الا فراد
والهاء والالف فى قوله وبعضها بالاتها عائدان الى الاولوية والاقدمية والا
والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فقابل الاشدية الاضعفية وقوله فهو المباين
اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله وهو المترادف اشارة الى
الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ
هنا والضمير فى قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة
قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلنا فى قوله وان اتحد المعنى خاصة
وكذا فى قوله منهما وقوله اليهما وقوله لاحدهما قال وتربيع الرابع اللفظ
المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا
فهو المجمل والمرجوح لفظا المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
اقول هذا التقسيم الرابع للفظ المفيد عند الدلالة على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته
على ذلك المعنى وذلك لان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى

بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة
على معناه والمانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها
وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر
الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومحتملا بالقياس الى
لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع
بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول
هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل مأول كلفظ الاسد
فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح
الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو
مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر
والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه
بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل
من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا
المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول ويفضل المأول عن المجمل بالمرجوحية
والمجمل عليه بالتساوي وقول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك
الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما وعدمه
متشابها نظر اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي
ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** وتبع الخامس اللفظ المركب ان
كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس
ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو تنبيه ان لم يحتمل الصدق

والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والنداء والعرض والقسم وان احتملها
فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف
والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او غيرها
اقول لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول
على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون
تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب
الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو
طلب العلو بان يكون القول على سبيل التحكم كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي
فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل كذا وان
قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو
ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليتني كنت معهم والترجي مثل
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء
مثل يا زيد والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب على
سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية و
الخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث دلالة اللفظ
المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ويندرج في ذلك ما لا يحتمل الكذب
اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام وما لا يحتمل الصدق
اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة
والمتكلم المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها تحتمل الصدق واما

غير التام فهو إمّا تقييدي وهو المركب من لفظين يقع أحدهما قيدًا في الآخر و
مخصصًا له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معًا لفظ واحد كهذا المثال فإنّ
لفظ الإنسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ
واحد كالإنسان الفاضل والغالب أن يكون مركبًا من الموصوف وصفته وهذا النوع
من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فإن الحدود والرسوم إنما تكون من هذا
القبيل وقد يكون مركبًا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد وأمّا
غير تقييدي وهو المركب من اسم وأداة مثل زيد في أو كلمة وأداة مثل صعد
على أو من غيرهما أي غير الكلمة والأداة كالمركب من اسمين كزيد عمرو ومثل فعلين
مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل من في والضمير في قول المص أو غيرهما عائد إلى الكلمة
والأداة والمراد بالكلمة الفعل وبالأداة الحرف وهي لغة الآلة إذا تقرر
هذا فاعلم أنه يلزم مما ذكره المص من التقسيم أن يكون النهي والاستفهام داخلين
تحت جنس التنبيه لأن كلًّا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب
وذلك مخالف للاصطلاح والأولى أن يقال اللفظ المركب إن دلّ على الطلب
دلالة أولية فإما على طلب الفهم وهو الاستفهام أو على طلب الفعل وهو الأمر وقسيماه
كما ذكرا أو على طلب الترك وهو النهي وإن لم يدل على الطلب أصلًا فإن احتمل الصدق
والكذب فهو الخبر وإلا فهو التنبيه **قال** رحمه الله **السادس** اللفظ قد يكون مدلوله
لفظًا إما مفردًا دالًّا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى أو غير دال كالحروف
المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئًا وإما مركبًا كالخبر والقضية
أقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه إلى اللفظ وكان الأليق
تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وتقسيم اللفظ المركب إلحاقًا بتقسيم المفرد لتقدمه

لما عرفت من تقدم المفرد لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على
أقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر أقسام المركب واعلم أن مدلول اللفظ قد
يكون لفظًا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر أقسامه والأول إما أن يكون
اللفظ الذي هو المدلول مفردًا أو مركبًا وعلى كلا التقديرين فإما أن يكون دالًّا على معنى أو
غير دال فالأقسام أربعة الأول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة
الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك أنواع الكلمة كلفظ الاسم فإنه يدل على لفظ
مفرد دال على معنى كالحجر الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ مفرد دال على
معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ مفرد غير دال على معنى وذكر في
مثاله لفظ الحروف المعجم فإنه إنما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالألف والباء
والتاء مثلًا فإنها لا تدل على شيء أصلًا وقد قيل على هذا إن التمثيل غير مطابق لأنّا
لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فإن الألف يدل على المدة والباء يدل
على رقمها المخصوص وكذا باقيها فلم يكن لفظ الحرف من القسم الأول لا من الثاني
وأجيب بأن المعنى بعدم دلالته على شيء لا دلالة على شيء المدة وذلك الرقم المخصوص
وفيه نظر فإن في هذا الجواب اعترافًا بدلالته على معنى فلا يندفع الإيراد المذكور
والحق في الجواب أن يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته باعتبار كون اللفظ موضوعًا له
والألف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم
بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون معنى إذ المهمل هو اللفظ
الذي لم يوضع لمعنى وإن وضع له معنى من لفظ أو رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد
عليه ذلك لفظ المهمل فإنه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء وأما التمثيل بالحروف
المعجمة غير مطابق لأن لفظ القسم من هذا فرد وهو أن لفظ مركب ويدل القسمة للفظ المفرد في الثاني

انما يتم لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث
لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم
وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال
على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه
غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والقسم
طالب تراه اعرض عن هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده حقيقة للتكلم لا
لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه
فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل وللممتنعات وقد ذكر بعض الشارحين في مثاله
الهذيان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يتحقق مركب مهمل
وان اريد ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كالمهملين فانه لفظ
واحد صادق على مثل قولنا ديز بجر وهو مركب لا يفيد واعلم ان اللفظ قد يكنى به عن
عدم اللفظ كالسكوت وقد يكنى به عن اللفظ مطلقا ثم ينقسم من كونه مهملا او مستعملا مفردا
او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال** **الفصل الرابع** في الاشتقاق

الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول ولا بد
اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او بهما فاقسامه خمسة عشر

اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على المعنى وذكر المعنى
الاول وانواعه وصفه فوجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك
وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات وفي البحث منه اما بماهية
الاشتقاق او باقسام المشتق واحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين
اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر ورد عليه بانه ليس عبارة عن وجدان

التناسب المذكور وبانه منقوض بالعقد الالف والاستقباب كقولهم ضرب يضرب فانا نجد بينهما
تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال الاخرون الاشتقاق
اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل
الاصول والمراد بالتصاريف تصرف الكلمة المركبة من حروف معينة في صيغ اخرى
من الحركات ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت
الشئ اذا احلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة
كالمادة والصيغ المختلفة كما في تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ولهيئة تصاريف الافعال
كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد
مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب في ضربة فلان
موجودة مع اختلاف المعنى باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني
على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب الى الاخر وان
الاخر والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة
فيه فانه لا يجب توافقهما عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها [illegible]
وليس المراد انها يكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف منها فهو منها وبهذا التعريف
هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه
وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول و
اشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف
او بهما معا او نقصان حركة او حرف او بهما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا
ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا فهذه اقسام المشتق وهي خمسة عشر وانما كان كذلك
لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة كذا

اقسام النقصان بقي ستة واجتماع احوال الزيادة الثلاث مع احوال النقصان
الثلاث تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صارت
خمسة عشر والستة بسيط اذ ليس فيها الا تغير واحد اما الزيادة وحدها
وهي الثلاث الاول واما النقصان وحده وهي الثلاثة الثانية واما التسعة
الحاصلة من ضرب الثلاثة الاولى في الثانية فمركب اذ في كل واحد منها تغيران
تغير زيادة وتغير نقصان **قال** قدس سره **ا** زيادة الحركة فقط كطلب من الطلب فان
حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة **ب** زيادة الحرف فقط كاذهب من الذهاب
ج زيادتهما معا كطالب من الطلب زيد الالف وحركة الباء البنائية **د** نقصان الحركة
فقط كجذر من جذر نقصت حركة البناء **ه** نقصان الحرف فقط كخف من الخوف **و**
نقصانهما معا كعد من العدة نقصت التاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال **ز** نقصان
الحركة مع زيادة الحرف كضرب... **ح** نقصان الحركة مع زيادة
الحرف كعليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء **ط** نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب
من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء **ي** نقصان الحرف
مع زيادة الحركة كدبان من الدبابة نقصت الالف وزيدت ياء ساكنة **يا** نقصان الحرف مع
زيادة الحركة كنبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء للبناء **يب** نقصان
الحرف مع زيادتهما معا كاحمر من الحمرة زيدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت التاء وفتحة
الراء **يج** نقصانهما مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت كسرة العين
يد نقصانهما مع زيادة الحرف كقال من القتال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام
الاولى وادغمت في الثانية وزيدت الالف بعد القاف **اقول** لما اشار المص الى الاقسام
الخمسة عشر المذكورة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها منه زيادة

زيادة في الفتح وانما بدأ بذكر اقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا
فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان
لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة
الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف
من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وبهذه
الطريق قدم في الاقسام كلها **ا** زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق
وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة بناء وانما اعتبر
حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء
منها واما حركات الاعراب فانها عارضة غير لازمة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم تكن
معتدا بها قيل على هذا الاتم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة غير لازمة لها لان المراد بها
ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية غير مطلق
حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح
فيقتضي اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء يقتضي اعتبار حركة الاعراب مطلقا فان
قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه وحصول السكون ولا ينافي هذا قول جمهور
النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث التركيب
والاعراب اصل في الاسم من هذه الحيثية بخلاف نظر الصرفي فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة
من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع لا يتوقف بنيانه على
نصبهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يصير حركة الفتح لازمة
لم يجب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها
وهو العامل وكما ان الشخصية صحبة العامل الشخصي كذلك النوعية صحبة العامل النوعي فهي عارضة

ان قيل لم زادت الالف في كريم مع زيادة الحركة نقصانها مع زيادتهما

لكلو قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة بسبب خارج عنها فكانت لازمة في بسبب الجزء
في هذه الحيثية وفي هذا الحد كاف في اعتبار حركة البناء والفاء حركة الاعراب واذا اردنا
التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب وفتح من الفتح
فان الراء في المثال الاول والتاء في الثاني كلتاهما متحركتان في الفعل ب زيادة
الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب اشتمل زاد على مصدره المشتق
منه وهو الكذب بالالف خاصة ج زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيدت
في طالب الذي هو اسم الفاعل على الطلب الذي هو المصدر الف وحركة الباء للبناء ولم يعتبر
حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسرة الراء د نقصان
الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي حذر الماضي
متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي
ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من الضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة
في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق
المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والموكد انما يكون بعد الموكد
ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه
مفقودة في فعل الامر المشتق و نقصان الحركة والحرف معا عد من العد نقصت الهاء
التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة
ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي لحفظ الخط وفي النطق عند الوقوف وعند الدرج تركها
ز نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها ح
نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت ياء وتنوين
على الاشتقاق من الفعل الماضي وهو قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه في مثاله عادم من العدم نقصت

نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الف بعد العين ط نقصان الحركة مع زيادة
الحركة والحرف ضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء ى
نقصان الحرف مع زيادته دهان من الدهن نقصت التاء التي هي ياء عند الوقف في الخط
وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاولى المفتوحة قيل على هذا انه يكون التاء قبل التاء
في المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر
وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم الكف من الوكيف
نقصت الياء وزيدت الالف يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو ثبت من الثبات نقصت الالف
وزيدت حركة التاء للبناء يب نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي
زيدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء يج نقصان الحركة والحرف معا
مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين
يد نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي
بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغم في الثانية وزيدت الف بعد الكاف قال
اقول قدس سره ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ... قائم بغيره
لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في احكام المشتق وهي
اربعة الاولى في انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه
بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة وهي بنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام
المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق لفظ
المشتق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما
الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب
وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله متكلم وليس الكلام

قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها
بذاته تعالى وتقوم باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات
مشروطا بقيام المعنى بها لوجب المشروط بدون شرطه وانه محال والخلق يصدق عليه انه
خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا لزم التسلسل
وليس المخلوق قائما بذات الله بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب
بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب ولئن سلم صدق
المتكلم عليه تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام
المعنى القديم وهو الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى وليس
الخلق هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولان سلمنا فالتعلق
بالذات تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير
ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة
استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما متقدمين عليها بالذات وان كان
حادثا كان له تاثير اخر ويتسلسل والقول بالكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور
وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا
لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان
قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق
والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو ههنا عبارة
عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه
قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصور المذكورة **قال** قدس سره
ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من يتقرر منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد

المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي والاستقبال عند النحاة
على ان اسم الفاعل عندهم اعم من الماضي للتعميم ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنائم
اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق
اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا
والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكرها المص
منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من حصول
الضرب له من حصوله في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين
الاقسام وصح نفيه عمن يتقرر منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس ضاربا في الحال
لان الكلام في الذي هو احد قسمي المفهوم العام للتقسيم بسلب الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم
الفاعل كالضارب مثلا ان كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو
لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان
هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة لا على كون ذلك
الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق
المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف
من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنع تحقق
كلها فبقاؤه ممتنع فيه وفي امر ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق
فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام
امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق شرطا في صدق اللفظ
المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع

التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه ممتنعا
لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول ان قبول التقسيم الى
الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الاخر حقيقة لكان موجبا
لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر
والمستقبل وعلى الثاني بالحل اتفاقا في المقدم فمنع والملازمة ظاهر وعلى الثالث
انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل فعله
كما في زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان
ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث انه من الاشياء التي تمنع اجتماع
اجزائها في الوجود فيكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى
الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق
فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه
مجازا قطعا بخلاف الماضي وبعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث بانه لا اثر للفرق
بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول
بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني
لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** قدس سره وقولنا ليس
بضارب الان لا يدل على نفي الضرب والمنع الشرعي من اطلاق الكافر للمؤمن لا يدل على نفي المعنى
اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاخرون مع الجواب عنه
وذكر وجهين الاول ان من تقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الان ومتى كان كذلك امتنع
ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق
عليه انه ليس بضارب الان صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب

بضارب الان وصدق الكل يستلزم صدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب
امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين
وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الان لصدق ليس بضارب مطلقا
لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس
بضارب مطلقا لم يلزم من صدقه صدق ما هو اخص منه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق
ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة
بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والاستقبال كالخفيف والمتوسط والقوي وبحسب المضروب
كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات
وهو الضرب الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات
ونفي الجزئي لا يستلزم نفي الكلي فلا يدل عليه واما ما ذكره المصنف في قوله ليس بضارب الان اه
لا يدل على نفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل يستلزم صدق كل جزء من اجزائه اه
قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الحيوان
ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق
فان قلت ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب
في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والان ليس قيدا لنفي
مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الان وحينئذ قولنا
ليس بضارب الان ليس بضارب موجود الان ولو كان المراد به كون الان وقتا للسلب مطلق الضارب
منعنا من صدقه وكيف لا فان مدعانا انه يصدق على من تقضى عنه الضرب انه ضارب على سبيل
الحقيقة في الان وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب

مطلق ولكن لا نم انه ح ممتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان
لا يتناقضان انما يتناقض المطلقة الدائمة **الثاني** لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في
المشتق لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة رسول الله صلعم انه كافر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب المنع فههنا ليس من حيث
الوضع اللغوي بل من حيث الشرع بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام
انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال الرابع** ولا بد في الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها **اقول** هذه المسئلة الثانية
من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب
اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشعرية لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما تخلف
دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها
عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور
وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسم اتفاقا
وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق
ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجاب الاشتقاق مشروط بكون
ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون
مصدر يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح
وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع
لشيء منها لفظ بازائه **قال الخامس** ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة
على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض
مثلا انما يدل على شيء ما له البياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غيره

بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المقابل ولو دل على شيء من ذلك
لكان بطريق الالتزام اذ لفظ الابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك
الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من افراد موضوع اللفظ فلا تفهمه ولا التزاما المطابقة
والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض انه جسم له البياض لما صح ان
يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض
جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم وكذا ان هذا لغو غير كلام صحيح
واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد فائدة

قال الفصل الخامس في المترادف وقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه
لا يقال ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر واشتهر الوضعان
من واضع واحد للتسهيل والقدرة على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون
الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيره **اقول** الكلام في المترادف اما في تعريفه
او في احكامه **اما الاول** فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى موضوع له
لفظ اخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل
والتقييد بمعنى يكون موضوعا له لفظ اخر يخرج اللفظ المتباين لغيره من الالفاظ الموضوعة
وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند النسبة الى لفظ
اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمترادف لغة المتتابع
وانما اهمل المص تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادف
وغيره فان فيه كفاية عن استيفائه في ذكره **اما احكامه** ففي بيان الاول منها انه جائز والدليل
عليه انه لو لم يكن جائزا لو كان ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة
واما انه واقع فاما بالنظر الى اللغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فلما علم

لان اهل اللغة نصوا على ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وكذا كل
واحدة من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق ولان كل واحدة من لفظي الجلوس
والقعود موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة
انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من
غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع
واضع واحد لفظين اولا لمعنى واحد لكن الباعث له على ذلك والداعي له
الى تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن
المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكين من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر و
لقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر ليت الهوى يوم النوى البين
وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو
قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع والكلام المقفى
والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يحصل للمتكلم
مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين
يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين
بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ
الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات
كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو
كثير مشهور سائر تجده فان الشاعر جعل وسيلة المترادفة للوصلة والذريعة فلو قصر
الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا
التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم بلا قرات جور ولو جعل هذا اللفظ مشتركا

لاتحادها وتعدد معناها لم يات في كثير بسبب الترادف وعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ
المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه ويصح ان يعرف الاخر بالاخر
وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك اللفظ خفيا عندهم والخفي
ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة
عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى
ان هذا من التحديد اذ الحد ليس الا تبديل اللفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد
يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال **قال ره** ويمكن افراد كل من
التابع والمؤكد لفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على عدد الشيء المغاير ولكن
اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني
اقول ها هنا مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر
الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان
ليطان وحسن بسن قال قوم انهما مترادفان والحق المصنف ذكر بان المترادف
يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقولهم ما هذا الا انسان الان
في خبر والتابع ليس كذلك لانه لا يليق ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع
وانما ياتي عقيب ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد
فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية فاذا معناهما
ليس واحدا والمترادف فان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان
التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد اللفظي فانه

ليس لفظ بل معنى يدل على المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ
موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكفى المقصود بالالفاظ ثانيا
التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة
تاكيد الالفاظ الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على
معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له
شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه
وللمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما والجمع مثل كل
واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ
اما في المفرد كقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل او في الجملة كقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد و
الاسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود التي تقومت ماهيته التي
يتحقق حقيقته وكذا الاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فان
معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من
المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا ومنعه فخر الدين الرازي
وفصل آخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا
من غير لغته احتج الاولون بان التركيب وكذا الاسناد بالفاعلية والمفعولية و
الاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها يعرض
للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى صح التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف

مرادف على ما كان التعبير عنهما بمرادفيهما قطعا فلو لم يجز ان يقال رايت انا
بقرب بدلا اجاز ان يقال رايت الشيء بقرب سبعا او رايت انا بقرب
سبعا او رايت الشيء بقرب سبعا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج
المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال
خدا اكبر والتالي باطل في المقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع
الملازمة ان اريد بالتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب التلفظ
بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان
اريد بها الدلالة على معنوم انه اكبر فلا نسلم بطلان التالي وحقيته ظاهرة واما
القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما لم يحصل حالة التعبير عنه باللفظ مرادف
من لغته من غير استلزام خلط جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من غير
لغته ولما كان اقامة مرادف من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو ضم لغات احدى
اللفظين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا
بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان
اللفظ المرادف للفظ آخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يعني
ما افاده اللفظ المستعمل فيها والى هذا في قول المص ويمكن افراده عائد الى المترادف
قال الفصل الثاني في المشترك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ
الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف
بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي
المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف وهو دال على جوازه فقال مكان
وقوعه من القبيلتين او القبيلة الواحدة وكغيره في الفائدة الاجمالية موجود

وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتج على النفقة بالاخلال

بالفهم ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية
موجودة اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره
عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على
الكثير بالذات ولكون المترادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك
مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرف المصنف بانه اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع
يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وضع له
لفظ اخر في وضع لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فما زاد
ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للينبوع والباصرة
وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز
فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما
اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله
من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان
المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما
حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوع عام الحيوان وهذا
الحد هو الحد المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول
قيد الحقيقتين بالمختلفتين وههنا حذف ذلك واظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون
لان في شرحه للتعريف ما يدل على ذكره وانه ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي
شرحه من حيث هو كذلك فضمير الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا

وهذا الحذف مما يمكن استناده الى الناسخين وفيه نظر اما اولا فلانه
كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ
الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة
انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر
عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله ومن حيث هما كذلك
يخرج به المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي
لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كان افراد تلك الحقيقة متعددة متفقة او مختلفة
وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ
في المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات اللفظ
وقوله يخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معنى المترادف كما في
اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك
فقال قوم انه واجب وقال اخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو
المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ وضع في اللغة
العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى احدهما
ولولا انه مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يظهر قرينة تدل على
تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهم المشترك
بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة
ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهم المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق
الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر
والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل

امتناع المشترك مطلقا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ويضع
قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك ممكن ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ
من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير
عن كل واحد من المعنيين عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء
الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناعه ونحوه فان اسماء الاجناس
موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون
من وقوعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين
معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معنى ذلك اللفظ وعدم حمله
على احدهما والا لزم الترجيح من غير مرجح ولا ذا ما ان يذكر مقترنا بالقرينة نافية عليه
فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بالقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه
عبثا لان الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض
فانه على ما قد يكون الافهام للسامع معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما
غرضا مطلوبا للعقلاء وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي
فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة
فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة معلومة عنده ومن يطلب المتكلم افهامه بالخطاب
مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يريد افهامهم غرضه والا فيه لسعي في تحصيل القرينة الموجودة
المطلقة من الخطاب لمن هو مستعد لتحصيله فيه فائدة وهو تحصيل الثواب في تحصيل الفهم ومن عدم فهم شيء اصلا من
اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد من اللفظ
احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود
للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنها ما ذكره على

على تقدير منعه وضع المشترك فانا نمنع من وضعه من واحد ولا نمنع من وضعه من قبيلتين
نقيضان احدهما ثبوت الشيء لا بد على انتفائه مطلقا **قال المبحث الثاني** في تباين مفهومي اللفظ
قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما
جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود
اسم ثم اطلق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد الشخص وبالاشتراك ان
قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة باعتبار احوال اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته التي
معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظين ولم يقل مفهومات
اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري وعلم
ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق
الاخر عليه كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة و
السواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان
اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كما كان العام عند رفع الضرورة عن احد الطرفين
اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة
عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول
جزء من الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ
الامكان على الامكان الخاص باعتبار ايضا اجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى
الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى
شخص من السواد يسمى بالاسود فان ذلك صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه
ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض يجوز ان يكون بالتواطؤ والاشتراك
وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون او كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحقق فيه وفي القار العلم

من غير تعقل وثانيهما وان كان السواد منقولا على سواد ذلك الشخص وسواده بالتشكيك وان
تعذر اللقب عن كونه كما فرض علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار باشتراك اللفظ
لتباين مفهوميهما بالذات **قال** ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم
الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه غير
ذلك والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين
النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين

اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان
يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان
يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك
بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ
الموضوع لكل منهما وحده والجواب ان هذا ان دل على امتناع مثل هذا اللفظ فانما
يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين
بان يضع احدهما لوجود شيء والاخر لعدم ذلك الشيء من غير شعور احدهما بوضع الاخر
وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع
واحد وعدم افادته عند الاطلاق لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتدي
بالقرء يفيد التكليف مع انه لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين
الحيض والطهر الذي هو عدم الحيض وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود
الباء وعدمه ثم قال فانه علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود
الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعري الاطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة
في بعض الصور كما اذا قيل هذه المراة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا

مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني **قال البحث الثالث** اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله في البعض وان اريد به المجموع و
الاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع
يقتضي عدم الاكتفاء به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه
الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار رحمهم الله الى جوازه وحمل اللفظ
عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله يسجد له من في السموات و
لان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج له عن الافادة والجواب ان المجاز متعين
في الاول والسجود المراد به الخضوع والفائدة مرجحة وهي الدلالة على احدهما لا بعينه

اقول اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها
فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار رحمهما الله والسيد المرتضى وابو علي الجبائي و
اوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاه
الباقون وجعلوا المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم
وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المصنف رحمه الله تعالى واحتج عليه
بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين معنيين اما ان يكون
موضوعا للمجموع او موضوع لكل واحد منهما او لا يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في
جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظ لان استعمال اللفظ المشترك في
المجموع ح يكون استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند
وجود قرينة تمنع حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده
او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه

لا فرق كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم
الاكتفاء بالاتيان بفرد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين
التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه اعني المجموع من حيث هو مجموع
والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اوليا وفي الثاني
انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد بالقصد
الثاني والذات بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على
كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد منها بالتضمن ومع
لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن
لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من
افراده قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا
اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة
لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من
الله رحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا وهو معنى الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير
حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة
على الارض وقد اريد بهما معا اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود
الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس
والخشوع عام في الجميع فالتخصيص ببعض الناس من بين الجميع قرينة استعمال لفظ السجود

في السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال
وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الا
على ارادة احدها والثاني باطل فلزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح من غير مرجح
واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة
لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم
ان الوجهين الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند
التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا
فان صلوة الله تعالى وصلوة الملائكة غير مراد بلفظ الصلوة منهما صلوة الملائكة حسب الضمير
في قوله يصلون راجع اليهم دون الله تعالى وخبر ان في الاول محذوف والتقدير ان الله
يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون
حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني
المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد
السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر
لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح
او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه
وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير
مرجح لان هذا المعنى غير احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة
دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق في المجاز فانه على
خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام ما في ضمير المتكلم

وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما تحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع
فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعنى الى الالفاظ واحدة فلا يتخصص احدها
بالفهم فتنتقض الغاية لان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق بادراك
الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب **قوله** لا اشتراك
على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه
غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص على ذلك بوجهين
الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ
للمعاني انما هو تمكين المتكلم من افهام السامع ما نواه وغيره منها باطلاق لفظ ومتى
كان كذلك كان الافراد ارجح من الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك
مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معاني متعددة لا يتمكن
المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبة ذلك اللفظ الى المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منه
واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض
من الوضع وهو ظ فكان الارجح الثاني انه لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق
ما ادعى وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل
والا لما حصل التفهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ
وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ
ح يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل فيمتنع سبق
احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وانه مح
وفيهما نظر اما الاول فلانا بينا فيما من ان الغرض قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال

والاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا المطلق
الغرض اذ من القسمين جميعا بل ان فوتنا فللقسم الثاني وهو الافهام
التفصيلي للمطلق عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب
كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم
افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ لها واما الثاني فللمنع من
صدق الشرطية والتردد بين الفهم المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه
وبين غيره وانما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجه الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم
دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على الاخر والمساواة
ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللاخر مشكوك
فيه نعم المساواة باقية بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم
وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من اللفظ يتوقف على عدم اعتقاد
السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا
على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وح
سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك
اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة
على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على
التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يتوجه اثبات
مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد لانه موقوف على وضعين سواء كان
الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف

على الغير مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم
ان الفاء في قول المص وقد يتبعه امور فرعية اي الوضع وتلك الامور
التابعة للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء
ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة و
البعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة
والفصاحة ومحاسن الكلام وغير ذلك فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ
لمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما اجزائه ولوازمه القريبة
والبعيدة فليس مقصود الواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو
فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المص طاب ثراه بهذا الكلام
الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية
الذاتية انما تحصل عند تحقق الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه
احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من
اطلاقه كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد
معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع
اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد
من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد
الاول حاصلا بل ثانيا وكذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا
يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه
حاصلا فمن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ
مشتركا مجمل الدلالة على معناه اذا كان صادرا عن ذي ضعيف قال البحث الخامس

الخامس في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا
بحسب انه مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانعون بان تجرده عن القرينة
يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع
من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها اذا كان القصد
البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان يقول تحقيق
فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوزه في الاخر ثم حصر
لكثرة الاستعمال اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة
في انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو
اختيار المص واكثر الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للطهر والحيض على سبيل الاشتراك
باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال
الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقوله في
امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مع
القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو انه
لا يستحق له فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر
منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى و
الجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض و
كون مجامعته لها مستلزما للتطويل بغير فائدة اما الاولى فلانا نمنع ان التجرد عن القرينة
يناقض الغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام
احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير

التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا نم ان مجامعة للقرينة المعينة للمراد من اللفظ
يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسيع العبارة
وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو
من اعظم الفوائد واعترض المص على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا
اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا للقدر
مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خفي لعدم
واشتهر استعمال اللفظ في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة
في احد ذينك المعنيين خاصة ويستعمل في المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه
مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل
العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق
اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فتبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات
من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من
تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في
الحكم بالاشتراك قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول
الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل للباطل فان كانت للفاعل
فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة
اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها وبالمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اقول الكلام في كل واحد من
الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته
او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة

فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل
المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى
المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت
بمعنى الاخير فهي المثبتة والتاء فيها لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا تبقى
تاء تأكيد وكتاء نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم
جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه
يفيد التردد بين الوجود والعدم كأنه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ
المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الوضع الى غيره فكأنه جاز من موضعه
فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدها الكاشف عن حقيقتها فاعلم ان المص
حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت التخاطب
بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع
لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت التخاطب بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا
كان موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يراد بالحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار نظرا الى وضعين فلو لم
الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع
لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له في اللغة التي وقعت بها التخاطب لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وقد عرفت
فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين
والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخرج عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه

موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان
اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز
بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم
نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقلت الى القول
المطابق ثم نقلت الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع
فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه
حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللغة الا على سبيل التشبيه بما يحصل في
حقيقة من الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في غير موضوعه
مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع فاما الفاعل فليس
حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا
قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان
حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ
يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع او محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي
فيكون حقيقة في هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان
يرجع الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر المصنف [illegible] البحث عن الحقيقة
والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة و
المجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا قال وتنقسم الحقيقة الى لغوية و
عرفية وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان هذه الالفاظ وضعت لمعان واستعملت
فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اطلق فيه بحيث
اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون

قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن
اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة
مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة
باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني
الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ
وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا
ذلك او بان هذه الالفاظ استعملت في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت
حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع
مسبوق بوجود اصله فان الحقيقة موجودة قطعا وهو ضعيف لمنع كون المجاز
متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق لكن وجوده دال على سبق
الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز
جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي نقلت عن موضوعها
اللغوي الى غيره لعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم
من اهل علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة
فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة وان استعملت في العرف في غير تلك المعاني
لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق تفهم تلك المعاني دون معانيها
اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين
احدهما اشتهار المجاز اشتهارا لا تصير معه الحقيقة عرفية مستنكرة وجهات المجاز
متعددة ياتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها والثاني تسمية الشيء

باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقول الى
المزادة التي هي وعاء للماء وتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة
بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني في تخصيص الاسم ببعض
افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم خصت ببعض البهائم
وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم خصت
بانيتين مخصوصتين وتحقيق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ من تبادر معانيها
العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما كان لطائفة من العلماء
من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل
لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد
في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه
لاثبات حكم معلوم بمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين و
الدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان
هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني بحيث
اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لتلك الاصطلاحات
سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف
تراه بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في
المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية
للشيء باسم متعلقه **قال البحث الثاني** في الحقيقة الشرعية وتعريفها اللفظ الذي نقله
الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول

اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة
والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع
في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد وقع
التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام
في ذلك في نهاية الوصول ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني
شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية
فهو حق لكنها حقايق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات
لان التقدير ان العرب لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن
عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي ولقوله
انا انزلناه قرآنا عربيا **اقول** انما افرد لهذا القسم من الحقيقة الشرعية بحثا
براسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر والنزاع بين الاصوليين
والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما
في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقايق الثلث
يعرب عن معناها اذا انضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف
في النهاية بانها اللفظ المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا
اولا وقال فخر الدين الرازي في المحصول انها اللفظ الذي يستفيد من الشرع وضعه
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا
ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان
لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا وللالفاظ التي وضعها
اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف

الذي ذكره المص حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى آخر
بحيث اذا اطلقه اراد به مجردا عن القيود والقراين فهم من يتكلم على اصطلاحه او من
يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعا ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير و
القراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج
من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المجموع المناسك المؤداة
في وقت مخصوص وانما خص المص الحقيقة الشرعية بالذكر لان النزاع والخلاف انما وقع فيه
دون القسم الاول المندرج في تعريفيها المذكورين في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول
واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي
ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا
وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية
ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت
على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر فسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين
الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا
لا نزاع في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ
الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون
لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها
اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها
على معانيها اللغوية فتكون مجازات من الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل و
ان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فتكون حقايق

حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ للمعاني التي وضعها
هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وحينئذ يكون وضعا جديدا فنقول انا لو جعلنا
في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب تعيين احد الاحتمالين الاولين
لكون العرف الشرعي جاريا على قانون اللغوي اما حقيقة او مجازا فان لم نوجب امكن
تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القران عربيا وكان مشتملا
على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاحتمالين الاولين على
ما يأتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول فان المتكلم على
اصطلاح الشرع اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع له عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي
وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقيقة شرعية واما الثاني وهو انها
مجازات لغوية فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم
من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون
عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان
التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه
الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام
ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم
تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على
ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة كيف
التي ورد فيها وهذا المعنى حقيقة موجودة في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ

مسمياتها الحدوث او لا وعن الثالث بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان
هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيه بالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد
بها في الشرع الدعا فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل
هذا الدليل عليه وكيف وانه فاسد سلمنا لكن لم لا تجوز انها اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات
لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت
في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه
عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الالفاظ القران العزيز العربية
فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الابيض اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق
عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح
في اطلاق الفارسية عليها بتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لم لا تجوز ان يكون
مجموع ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان
لفظ القران يقع على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف انه لا يقرا القران حنث
بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القران بكليته عربي لكن هاهنا ما
يدل على خلافه فان اوائل السور مثل كهيعص والم وغير ذلك من الحروف
المقطعة ليست عربية ولان لفظ المشكوة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان
والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هاهنا ما يدل على مذهب
المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه
قد ثبت ان الشارع اخترع معاني لم يضع لها اهل اللغة الفاظهم وقوتهم عليه والحاجة
الى تعريفها للمكلفين فلا بد من وضع الالفاظ لها كما لو ولد الحادثة والاداة الحادثة
واما التفصيل فهو انا ان تبينا ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان

اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل
الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان
اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم
فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج الدعوى
واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما الدعا او كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما
كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما تعظيم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة
انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند
الركوع ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم
شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيهما
المتابعة ولا محاذاة راسه لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة
واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال
على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء
مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند الاطلاق وكذا الحج والجواب
انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني
التي كانت العرب تستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اعم من كونها حقيقة لغوية او مجاز
الاول مم والثاني نعم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة
تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعا الذي هو موضوع للصلوة احد اجزاء المجموع

المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط
المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يعقلون
هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل الصلوة من الدعاء الذي
هو احد اجزاء هذه المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز قد خلت هذه الصورة في هذا
التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب ان كانت في غير هذه المعاني فذلك
كاف في كونها عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظة عربية ليس حكما لاحقا لذاتها بل من حيث دلالتها
على المعنى المخصوص فاذا لم تكن تلك الدلالة عربية لم تكن اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ
قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا
لا نسلم فان وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود
على الثور المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز
من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود
الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القران يقع على الكل والبعض قلنا
لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران صادقا
على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القران
على بعضه معارض بما انه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القران والشيء لا يكون بعضا من
نفسه وفيه نظر فان لفظ القران اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه
بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد في القران ما ليس
بعربي كاوايل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية اما
الحروف فلانها اسماء السور وايضا لكل واحد منها موضوع لمسماه لغة وما في الالفاظ
المذكورة يجوز اتفاق اللغة فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها

الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والالات الحادثة
قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة
والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع
بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود
زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فمن باب نقل اسم السبب الى المسبب فان ذلك النقص سبب
للزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب وهو
الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان
ذلك لفظ الواحد فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا هو مذكر فلا يجوز صرفه الى
اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة
واذا كان كذلك فليسوا بان يضمروا ذلك باولى من اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه
ان ذلك الاخلاص وذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص
واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى التغيير المغير
وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بان الجواز
عود الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر فلا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقيل
المصنف ويقول هنا ان قصد النافي من نفي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني
التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مراده من هذه الالفاظ
بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير
ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقايق شرعية لما عرفت
من ان خصائص الحقيقة فيها وح لا نزاع فيما ذكرنا قال المبحث الثالث النقل على خلاف الاصل

عملا بالاصل فتعين ان الفهم انما يتم مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت
الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول وهو ان من جملة المنقولات
الشرعية صيغ العقود فانها نقلت من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب في
مسبوقية كل صيغة باخرى اقول لما ثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر
وجهين الاول ان النقل على خلاف الاصل ضرورة ان عدمه غالب على الظن ووجهه وذكر
عليه بوجوه ثلثة الاول لو كان اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول منه الى غيره فورد
ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر من ان استصحاب
الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال
التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل
نقل عن موضوعه الى غيره او لا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه على تقدير التساوي في احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي
والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الاخر والا لزم ترجيح من غير مرجح
ومع لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر
المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي
هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهرا وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم
علمه بوضعه لغيره والثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي
ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع
الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها
كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني
فلانها لو لم تكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة

مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا قال بعت فاما ان لم يكن قبل هذه الصيغة صيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب
اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة التي قبلها وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول
فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فلما تبين في
علم الكلام والهاء في قول المصنف طاب ثراه انما يتم مع عدمه عائدة الى النقل وكذا
في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لامر
او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس تلك الثبوت والنفي قال البحث الرابع في الفرق
بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه ا ان نص اهل اللغة عليه ب وجود الخواص ج
سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه للمجاز د تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة
وتوقفه عليها دليل المجاز ه تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل
واسئل القرية و الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق
على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع واسئل الجدار وضعف بان عدم الاطراد
قد يكون للمانع الشرعي كالفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس اقول
يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين
او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما
المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف لذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز
ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان ا نص اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة
في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذه اللفظة حقيقة
في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع

لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه
وضعا اولا بل لمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز ومنها
ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ
يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز ب وجوه اخر
فاما اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة
مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا
فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص
الشيء لا يوجد بغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها
سبق المعنى الى افهام اهل اللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن فمنهم
لذكر اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له
دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونه ترجيحا من غير مرجح وانه مح وعدم ذلك
دليل المجاز فان اللفظ المستعمل اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند الاطلاق بل
افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك
بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق
وقول المصنف بتراه وعكسه مجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق
عليه لفظ العكس مجاز التشاركهما في التضايف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن
المعينة للمراد حين قاصدين افهام معنيه من معنى معين ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك
اللفظ او بذلك اللفظ غير ذلك المعنى القيدوا عليه من ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم
كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ متحقق لذلك المعنى لكونه
موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة دليل على

كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته
على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره
فكتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تع واسأل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه
بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز
وهو كونها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا يتم تعين المجاز هنا لاحتمال
كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله
على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك وان كان خلاف الاصل والمجاز
وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد
لان المدعى استلزامه تعين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك
لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلنا من عدم
استلزامه تعين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية
المذكورة وجوابه ما ذكر وانما جعل المص استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به
كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان يستحيل استنادها الى العقل
لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة
فلو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم
ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون
التجوز في نفس الكلمة المتعلقة وتجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة
يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح
وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تع جدارا يريد ان ينقض فقد
علقت الارادة بالجدار وهو مح والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلق

والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المفضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره
ومثال الثاني ما تقدم من قولهم واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق
جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال
الثالث قولك اذلني لحب السيد او يكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة
على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة
صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ
لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية صحة قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم
الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء
وهما مثلا تعالى مع عدم صدقهما عليه بوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق
في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذو لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة
خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جبل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز
ان يكون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا
عليه لتخلف المدلول عن الدليل والذي حققه صاحب الاحكام في هذا الايراد
بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع
قال البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه ا اما ان يقع في المفردات كالاسد او
في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما معا كاحياني اكتحالي بطلعتك ب المجاز
قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل ج اطلاق اسم السبب على المسبب وبالعكس وتسمية
الشيء باسم شبهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه
وبالمجاور وباحد جزئيه وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به تمتاز الحقيقة

عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه
التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان
يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا اما الاول
كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني نحو طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقال الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان
المراد من كل واحد من لفظي الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض
والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب واسناد الطلوع
الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه
الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة
يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثر حكم عقلي ثابت
في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى
غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل
واحد من هذه الالفاظ لم يرد به الحقيقة اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال
الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل
الله تعالى الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي واما
الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة
وهو ان يضيف الى الكلام ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله
شيء فان الكاف لو لم تضف الى اللفظ لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ
المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثلته وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير
ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر

لانه يكون نفيا تاما لكونه مثلا لمثله لو قدّ بعدوا واما بالنقصان وهو ان يحذف
عن الكلام ما لو كان مضافا اليه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية
فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلام على حقيقتها واما مع هذا النقصان
فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره
لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في
التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا
بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة
وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا آ اطلاق لفظ السبب على المسبب اما القابل
مثل نزل السماء نباتا والقابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة
على اليد فان القدرة تثبت به الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون
الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوثر الا بتوسط صورته او الحلول
القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك وطالع هذا الامر بيد واما الغاية فكتسمية العنب
خلا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة
في الخارج كان بين الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى
من باقي الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا ج تسمية
الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار د تسمية الشيء باسم
ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه
اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه و عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض وهذا اذا

او ما من عكسه كالتزام الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية
لث رب البكران ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كقولهم ربهم فنقص منه القرب ومنها
على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية
الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل
ي تسمية الشيء باسم ما هو حد فرض منه كتسمية الحقة دعلا يا تسمية الشيء باسم متعلقه
كتسمية المخلوق خلقا قال المصنف لا يشترط في النقل الا افتقار الى النظر
في العلاقة ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم
بان حقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغوية في معانيها مطلقا احتجوا
بانه يخرج القران عن كونه عربيا وامتناع نخلة لغير الانسان واب للابن
وعكسه وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعملت
في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع
وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما ذكروه للنص على عدمه اقول اختلف
الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة
الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى
الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا
الى الثاني وهو اختيار المصنف لظاهر اثره واحتج عليه بوجهين اولهما انه
لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة
بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ
على معناه الحقيقي والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيهما ان
اعارة اللفظ تابعة لاعارة معناه الحاصلة لمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومن كان

لكن لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت
الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك
لو سميته بالاسد لم يدل على شيء من الاصل فضلا عن بلوغه المرتبة الاسدية فيها
بل انما حصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارته معنى الاسد
حتى كانك تفرضه اسدا وقد يبالغ في ذلك فيترك هذا البيان بانا انما هو اسد
كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان صدق
اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظ لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا
بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل
اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا
على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا
انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن
اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ اما بيان بطلان
التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه مح لما تقدم
الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها
العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ اما بيان بطلان
التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل والشبكة والصيد مع
انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما غاير النخلة من كل ما يشاركها في
الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ
التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية

اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بتعيين وجود العلاقة بين المعاني
اعني انهم رخصوا بالنقل بهذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا
فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجر في الصور المذكورة
لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع
لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة
نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم
ولم يوجد لهم نص مع تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال البحث السابع** الحقيقة
لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع لا على
الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز
اما عذوبة لفظ او لغرابة البديع او لطلب التعظيم او التحقير او المبالغة فان رايت
اسدا ابلغ من رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس
الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز
الاولى انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا
في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول
فلانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما
الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق
الوضع لمعنى غير معناه المجازي لا سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة
فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل استعماله فيما وضع له
وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل في ما وضع له والمجاز
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء

وضعه قبل استعمالها خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة
ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له
اولا وفي ذلك لشيء عن كون الكلام الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال
والاسماء الاعلام ليست كذلك فان استعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة اولا ولا في غيره
لانها لم تكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا كذا قال صاحب الاحكام والشيخ طاب ثراه
في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة ومشهور
هو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة
لا في ما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره مح لاشيء ثبوته والوسط بين هذين القسمين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق عرفية بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة
فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة
لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلحظ في تسميتها علاقتها
بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا
الثالث في البحث عن التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له
وقد يكون بغيره مما له علاقة والاول ارجح لان المتكلم يستغني عن ضم قرينة زائدة
عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة اللفظ عن معناه الحقيقي ومع
لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة لصيغة في ضمنها الاحتياج
الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح وتلك الفائدة قد
يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة
بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي اعذب بالسلاسة والحقيقي ثقيلا على اللسان
اما لاجل مفرداتها حروفا او لمثا في تركيبه كقول الشاعر: وقبر حرب بمكان قفر: وليس

وليس قرب قبر حرب قبر: فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراده ثلاث
مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي
صالحا للشعر لقيام الوزن به او للسجع وهو تكلف التقفية من غير نظر الى الوزن كقوله تعالى
فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة والقلب مثل قول القاضي
حسامك فيه للاحباب فتح: ورمحك فيه للاعداء حتف: والتجانس كما تقدم
والطباق كقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وغير ذلك من
انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي
مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط
الذي هو اسم للمكان المطمئن عن الارض او للمبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل
الشجاع فانه ابلغ للمقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او للتلطيف الكلام بان يكون
مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجة المخصوصة فيتشوق
النفس الى ادراك الباقي ويحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه والم لفقدان تمام المعرفة
ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان الحاصل
اللذة لبشر يران يحصل عقيب الالم وح تكون هناك لذات مسبوقة بالالام متعددة
يجب ان يحصل بادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة للنفس فيه وكلما كان
اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه
لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم تحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة
فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاجل تحقق تلك الفائدة واتخاذ القرينة في ضمن تحصيل هذه
الفائدة وقول المص وهو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ
الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال مد ظله

البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا لأبي إسحق لاستعمال الأسد في الشجاع و
الحمار في البليد وهو كثير ولا اختلال بالفهم مع القرينة وقد وقع أيضا في القرآن
خلافا للظاهرية يدل عليه قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض واسئل القرية وجاء
ربك تجري بأعيننا والسماء بنيناها بأيد إلى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم
الفاعل له تعالى كما في أنواع الروائح ولأن أسمائه توقيفية والمعرب في القرآن
فإن المشكوة هندية والسجيل فارسية والقسطاس رومية **أقول** في هذا البحث
مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الأولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق أكثر
الناس عليه وخالف فيه الأستاذ أبو إسحق الاسفرائني والحق الأول لنا
إطلاق أهل اللغة الأسد على الرجل الشجاع والحمار على الإنسان البليد وقولهم ظهر
الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد
السماء وغير ذلك مما تكثر تعداده وقيل إن نحو التجوز في أشعارهم وكلامهم
كذلك قال ابن جني أكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير
هذه المعاني فإن لفظ الأسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ
الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لأعضاء مخصوصة من الحيوان الا
للتعرف فالكلم بها إما حقايق في المعاني المذكورة أولا فيلزم الاشتراك وهو باطل
ولا للسبق فهم هذه المعاني عند إطلاق لفظ مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه
وأيضا المجاز أولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها
مجازات احتج المخالف بأن المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد الذهن على
تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ و
من الحكمة والجواب لا نسلم أنه مخل بالفهم وإنما يكون ذلك إذ لو كان مجردا عن القرينة

عن القرينة المعينة للمراد ومكان الغرض فهم المعنى المجازي أما مع تقدير تحقق القرينة
المذكورة أو إرادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز الحق
ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض فأقامه وقوله واسئل
القرية وجاء ربك تجري بأعيننا يد الله فوق أيديهم والسماء بنيناها بأيد فهم وجنات
تجري من تحتها الأنهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج أشهر
معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها
الله يستهزئ بهم إلى غير ذلك ومن المعلوم أن هذه الألفاظ لا يمكن حملها على
حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بأنه لو كان في كلامه تعالى
مجاز لاشتق له منه اسم الفاعل فيصدق عليه أنه تعالى متجوز والتالي باطل فكذا المقدم
والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد
بينا فيما تقدم أن قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في أنواع الروائح فإنها قائمة
بمحالها ولم يشتق لها منها أسماء أصلا سلمنا لكن أسماءه تعالى توقيفية فما لم يأذن
الشرع في إطلاق الاسم عليه لم يجز الإطلاق وإن كان جائزا بحسب اللغة كا
الفاضل والمتبحر ولم يوجد إذن الشرع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب
وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات أهل اللغة العربية ثم استعملوه من وقع في القرآن
العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه
احتج الأولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكوة لفظ هندية
وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظ فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى
وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظ رومية وأجاب الباقون بالمنع
من كون هذه الألفاظ ليست عربية وما ذكرتموه إنما يدل على أنها موضوعة لغير العرب

ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان تكون هذه الالفاظ مما اشترك
اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى انه تعالى كونه اعجميا
وقطع اعتراضهم المذكور وبقوله بلسان عربي مبين فهذه الآية تنفي ان
يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها
على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مما يخالف الاصل ويخلطه معا والنقل عن جماعة من اللغويين
انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته الذي لم تتداوله العرب
ولم يفهموا معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت
آياته اي بينت بالعربية حتى تفهم فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور
وقوله أأعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه ان بعضه عربي وبعضه عجمي حتى
يكفي في قطع تعلق اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بالكلية والآية الثانية انما تنافي وجود ما يخرجه
بجملته عن اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق
العربية عليه كهذه الكلمات والثالث قول المص في وقوعه عائد الى المجاز والثاني وقوله
يدل عليه عائد الى ما حصر وقع وهو الوقوع **قال** البحث الثالث في انه خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم عند التخاطب لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة
فيه ولو حمل عليهما كان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله لتوقفه
على وضع سابق ونقل وعلاقة والتوقف على الاول اولى والوجه لو توقف في الحقيقة
المرجوح والمجاز الراجح وقد يكون اللفظ حقيقة ومجازا بالنظر الى معنيين والى معنى واحد
باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد تنقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة
استعمالها والمجاز حقيقة لكثرته **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى

الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه وجوه اولها انه لو لم يكن كذلك لحصل
التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ ظاهرا لاحتمال مجازيات يمكن ارادتها لكن التالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان المجاز ليس حينئذ راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف
الاصل لم يكن مرجوحا فكان مساويا للحقيقة وح يتردد السامع في اللفظ بين معناه الحقيقي والمجازي
فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان
ثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا
اولا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بيان بطلان حمله على المجاز
فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت ينتفي ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده
عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بيان بطلان
حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال
احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلافه واما بطلان عدم حمله على
شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعيين حمله على الاول وهو المطلوب
وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو
يستدعي امورا ثلثة وضعا اولا للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة
تتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل نفهم منه
معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة
حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا مستعملا في
معنى بين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق
بين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وفي الثاني الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هو المعنى
او غيره وفي الثاني المراد من لفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لا لعلاقة والدليل الاول يدل على

على الاول والثاني تشتمل على المنزلتين **الثانية** اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة
لقلة استعمالها شرعاً ولم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ شهرته
الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لان الثبوت الاولوية قبل شهرة المجاز
فكذا ثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه
وقال آخرون يحصل التعارض لان لكل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح
على الآخر من وجه ومرجوحية من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف وهذه
المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان
العمل بالمجاز هنا متعيناً لانه ان كان مساوياً للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع
انضمامه يكون ارجح قطعاً **الثالثة** ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً
معاً اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة و
بالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع
لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعاً له بذلك الوضع وكونه مجازاً فيه يوجب
كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ
الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع
وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية **الرابعة** الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس اما
الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقراً في دلالته عليه الى
القرائن قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يتبادر
منه الفهم عند الاطلاق مجرداً عن القرائن الزائدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازاً عرفياً و
المجاز اللغوي حقيقة عرفية **قوله** **الفصل الثامن** في تعارض الاحوال وهي عشرة
اوجه واقع بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة وضع

ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يحصل كل تلك
الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
لكثرته ولحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة وعدم الحاجة الى
المشترك لعدم الخطاء فان القرينة ان وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا
توقف وفي المجاز اذا انتفت يحمله السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع في الخطاء
ولتوقف المجاز على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق
في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقائق والجواب المجاز اكثر **اقول**
قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجرداً عن القيود والقرائن المعينة للمراد منه يحمل على حقيقته
ولكن الحقيقة قد تجد هذا وتتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها
من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة
للاصل وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيبحث الاصولي عن
عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات
فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن اولوية احدهما وهذا
الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم الغرض من اللفظ انما هو احتمال احد
هذه الخمسة لا غير اما الاول فظ اذ على تقدير احتمال احدها احتمالات ويكون المعنى غير
المقصود متعيناً للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له
حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال
التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل كمال الفهم من ذلك اللفظ وهو فهم معناه
ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض
كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم تعارض كل واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية

بعده وذلك ثلث معارضات ثم تعارض واحد من تلك الثلثة لكل من الباقين بعدد ذلك

معارضتين ثم تعارض احد الباقين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة

الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في

الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا

ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المس لتعين

حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون

المراد من النكاح في الآية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معنييه عند

تجرده عن القرينة فاحتج المص على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان

من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك

والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز اما مع

القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك

لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى وعورض هذا

من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وذهن مراد

المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيان ان اللفظ المشترك اما ان

يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود

للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه لتعين بل يفهم المقصود منه واحد

منها في الجملة وهذا امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد

عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التي لم يقصدها المتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز

يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع

فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد كل واحد

بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ

كل معنى من معانيه يتجوز منه بغير ما يتجوز به من الآخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من

فوائد البديع واجاب المص عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز

وغلبته على الاشتراك في المواضع يوجب ظن رجحانه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان

قال الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم **اقول**

هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك النقل كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة

فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي الذي هو

الدعاء الى المعنى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير

اشتراك اللفظ بين المعنيين عني اللغوي والشرعي لا يفيد الحديث المذكور دلالة على وجوب الطهارة

فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى

اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة لاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما

وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المص ههنا وقال اخرون

الاشتراك اولى وهو مختار المص في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد

الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع المعنى المقصود من اللفظ

بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه

خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهوم دائما من غير اجمال فكان اولى

واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغة من المنقول فيكون ارجح

اما الاولى فظ واما الثانية فلان المفسدة المشترك لو كانت اكثر لما كان الواقع قد

رجح كثرة المفسدة على قليلها وهو قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح

والجواب بعد تسليم الكثرة في المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك

صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدده فمع جهل الغالب فلان كون اللفظ
مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم ولان الحكم يلزم
ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا ترجيح من غير مرجح قال الثالث
الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال ببعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك
اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في
خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية و
يحتمل كونها للظرفية خاصة ويجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل
مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة
لا يتحقق الاجمال فيه الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة
متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فحينئذ يتحقق الاجمال
اما في غير هذه الصورة لاتحاد المضمر او لرجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا
اجمال لوجوب الحمل على الراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت فيه عند من جميع وجوهه
منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من
محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحتاج الى ثلث قراين ما يدل على
اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحتاج الى واحدة
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما
يحتاج الى القراين الثلث في صورة واحدة كما قلناه والمشترك يحتاج في كل صورة
فكان الاول اولى قال الرابع التخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز
على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على

اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز السادس الاضمار اولى من النقل لما قلنا في
المجاز السابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى
من النقل الثامن الاضمار والمجاز سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة
عن لفظها التاسع التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص
حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولى من الاضمار
لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول هذه بقية المعارضات العشر احدها
معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان
العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت عن قضية النص فبقي
المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد
خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على الابن
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص
خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك
الشيء ايضا وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا
عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة
على الشرعية مجازا من تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل يتوقف على اتفاق اهل
اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف
على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة الاضمار للنقل كما قال
لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربا فيقول
الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها فلا حاجة الى الاضمار بل في الكلام اضمار

لفظ اخذ ان روهم اخذ الربا فانه اذا اريد العين ما ذكرناه من رجحان المجاز على النقل
من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة الكلام باق
ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها
معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل
معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص منه ما ليس جامعا للاركان و
الشرائط الشرعية فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة
للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على
ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من الشيء اولى
من ذلك الشيء وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه
يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية
على اهلها مجازا تسمية للحال باسم المحل فهما متساويان لاحتياج كل منهما
الى قرينة صارفة عن الظاهر وفيه نظر لانه لا يلزم من تساويهما في
الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما
على الاخر فان التخصيص والمجاز متساويان في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه
على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى الوضع
السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص
للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة
ويقول الاخر بل المراد المشركين من غير اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية
الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقتضي يحصل مع التخصيص على تقدير وجود
القرينة وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيتبين بعض المقتضي

في المقتضي من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادة المجاز يحمل
اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا
وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع
الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل
بجواز عقد النية الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التاخير
في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل
او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار
والاولى من المساوي للشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة
المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في
الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات المذكورة
اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ
بان النسخ ما لا احتياط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم
جواز النسخ بها والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل واعترض المصنف على ما قرره بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى
من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما
قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس
بمبطل لحكم ثابت بل غايته الاجمال وليس الاجمال كالابطال مثاله كما لو قال الشارع
صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان
يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك و
يحتمل عدم اشتراكه فيجري على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من التضاد

قال في الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو وهي لمطلق الجمع
غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وفي وروده في مثل تقاتل زيد
وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولتناقض في قوله
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن سبب البدء وسادسا
واو العطف كالعلامة المختلفة وواو الجمع كالعلامة المتفقة **اقول** هذه الحروف تشتد
حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها
اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء الادباء
ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء
الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف عليه محتملا للتعقيب والتراخي والحق الاول
وهو اختيار المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم ذلك حجة
الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر
خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة فيه والا لزم
الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق
اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله
متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الواو ح يفيد كون عمرو بعد زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد
وذلك عين التناقض ولفظ بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى

المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار ورابعا ان الطريق كونها للترتيب وكونها
للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو
للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول
الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم
متأخرا وبالعكس الخامس ورود انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه وآله حين ارادوا السعي بايهما نبدأ يا رسول الله فقال
ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه ذلك لكونهم
من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف
في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءيهما في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يمكنهم
جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف
التثنية وياءيهما دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك **قال**
احتجوا بانكاره عليه السلام على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في
امره بالعمرة قبل الحج وقد قال اتموا الحج والعمرة ولعدم وقوع الثلاث
لمن قال انت طالق وطالق كملا في طلقتين ولان الترتيب معنى لها قبل الفاء
وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلها الواو واذا كان غيره
وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب لا انكار
لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم والانكار على ابن عباس لعله من
عباس وايضا فان امر ابن عباس بدل على النظر كلا في الانكار لاحتمال فهمهم الجمع
المستفاد لتقديم الحج او لتقديم العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يرفع العمرة

من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول فوقعت
بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاسم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة
الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص

اقول

هذا اشارة الى ما احتج به القراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك
من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو كان الواو
للترتيب لم يكن بين ما استهجنه وبين ما امر به فرق والثاني ان الصحابة
انكروا على ابن عباس في امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين بقوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم من اهل اللغة
العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال
لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال انت
طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع
لم يكن فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا
الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق
لانه من اشد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته
وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له اتفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان
قلت انه معارض بمطلق الجمع فانه من اشد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ
بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح
وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب
من حيث هو جزؤه فيجوز اطلاق اللفظ عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب

لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق اللفظ العام
على الخاص لكونه موضوعا للفظ ملزوما للمعنى المجازي من غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده
مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المنافية التي هي اخص من عدم الملازمة ولا يقال
غير متحقق لانا نقول وضعه للجمع والترتيب بسبب الاشتراك ولا يمنع من ذلك لما تقدم
والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد اسمه تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم
لا لان الواو دالة على الترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية الرسول عليه السلام فيستحيل فيهما
الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول لهذا يدل على فساد قولكم اولا وذلك
الواو مفيدا للترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه فهم
كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا الدليل لان امره اياهم بالتقديم
دال على عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز انهم فهموا
من الواو الجمع المطلق المتناول التقديم العمرة على الحج وعكسه الموجب للتخيير ولما كان ابن
عباس رافعا للتخيير وموجبا لتضييق تقديم العمرة على الحج لا جرم انكروا عليه فان ابن عباس
ممكن انكر عليه هو كذلك لدلالات الالفاظ وعالم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حقه
كيف [illegible] علا وعن الثالث ان اطلاق المعطوف ليس تفسيرا للمعطوف عليه من كلام فوقع
وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم معا وفيه الزوجة التي هي شرط وقوع الطلاق لزوالها
بالاول بخلاف طلقتين فانه تفسير وبيان لقوله طالق فكان كالجزء منه اذ الكلام
الا باخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل
الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج
الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام ثم يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان
اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص [illegible] كونه ملزوما له اما [illegible] هذا التقدير

الواو فلا وقول المصنف من غير ترتيب عقيب قوله للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا
لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن البعض والفاء في قوله ولوروده عائدة الى الواو
قال ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى
فيسحتكم مجاز فان الوعيد لما تحقق شبه بالواقع لامتناع الخلف فيه اقول من الحروف
التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا
عقيب المعطوف عليه بما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب
دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها
اليها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه وجماعة منهم
ذكر واشار الى حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ولو كان
لكم لم تكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم والاسحات
لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانه يلزم ان تكون لغير
التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرف فلا تكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل والجواب المنع من هذه الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت
من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه
فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه فيجب وقوعه فيكون اخباره
به شبيها بالواقع في الحال قال ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار
وتقديرا مثل في جذوع النخل اقول لفظة في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسيرها
وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذوع تمكن المتمكن في مكانه والظرف حقيقي وهو ما لا
يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد

في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض
الفقهاء انها للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين
بان احدا من اهل اللغة لم يذكره مع ان المرجوع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر
لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة و
منها الى وهي لانتهاء الغاية ولا اجمال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى
لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا تتميز كالمرافق
فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض لما ذكر
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه بكونها للتبعيض والفرق بين مسحت يدي بالمنديل
ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من
حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي
فلا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فيعكس
اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن
هذا الباب فلان افضل من فلان اي ابتداؤه في الفضل ثم ابتداء فضله والثاني كقوله
خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد تكون زائدة
كقوله تعالى ما للظالمين من حميم وما للظالمين من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفي وقد تكون
بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها حقيقة
للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الثلاث المذكورة فيكون وضع اللفظ له متعينا
دفعا للاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وما عداه

ففي الاول ميز بين ابتداء الخروج عن غيره وفي الثاني ميز الماخوذ منه عن غيره وفي الثالث
ميز جنس الصحاف والزيت في علينا ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال
قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في ذي الغاية وفي وجوب غسل المرافق فيها
كما في الايتين الاتيين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل
ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشي نهايته واخره
بل بسبب عدم انفصال ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير
من الغسل من غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها
وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه
على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشي وعدمه
وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فلان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما ياتي ومنع اشتراك
اللفظ بين وجود الشي وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد
كذلك كقوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ومنها الباء
وهي موضوعة للالصاق وذلك تعارف نحو مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت
على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد
بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني
فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين قوله مسحت المنديل
والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني في العرف لم يرتضه هذا القول
وانكر المصنف بان انكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء زائدة لذكره

اللغة ثم نفي مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب يوكد ذلك وقال ابن جني
ان الذي يحكى من ان الباء للتبعيض فهو شي لا يعرفه اهل اللغة ثم نقل الى جواب فخر الدين بان
الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القول الاول التي فيه مسح اليد وفي الثاني
كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول
نفس النزاع واما الثاني فهو محتمل وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو مما لا
يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذف لفظ يدي وجعل المنديل
نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى عن كقوله تعالى فاسال به خبيرا اي عنه
[illegible] ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل
معناه السببية ومنها لفظ انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف على ذلك بوجهين
احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما
العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
ولم يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة
وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية والثاني انهما ان لفظة ان موضوعة
للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيبهما يحصل الكلام على انهما يجب بقاؤهما على واحد
منهما على حاله لاصالة عدم النقل وحينئذ نقول لا يمكن توارد هما على النفي والاثبات على
محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع
على نفيه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى
وضع لفظ انما له فان قلت قد ورد لفظ انما في مواضع من كلام الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا
في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

وظاهر ان ارادته تعالى ليس بمنحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها
والانذار عليه السلام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو منذر له ولغيره فيكون موضوعا
لغير الحصر فلا يكون موضوعا له والا لزم الاشتراك قلنا لا نم ورودها لغير الحصر في
الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى
الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير في الاية وبه علم انما يريد الله لخلق
العلوم والانكار زائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم
وتطهيركم وفي الثالث ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر والتقريب
الى اللطف لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد
مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون لمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يكون
حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في
غيره يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما
قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت
الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى
انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف عن البشرية والمماثلة
والوحي له عليه السلام ونفي غير ذلك من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه

قال ثم الفصل الثاني في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود
به الافهام فلا يقع في كلام الحق تعالى المهمل الا مع النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة
وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وتلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف
عود ضمير يقولون الى المعطوف بعيد لان الموقوف فيها اسماء للسور والتشبيه برؤس الشياطين

تمثيل لما يستنكر بين العامة والتوكيد مفهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه

اقول قد عرفت في مبدأ الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام
فالكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام
يخرج كلام النائم والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد بالافهام
افهام من يتهيأ لفهمه ولا ينتقض بكلام النائم وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام
عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ لصدقه على المفيد والمهمل فان التعريف
به محوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال
بخطاب الشارع على الاحكام فبدأ بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم
مسبوق بذلك الخطاب فذكر تعريف مطلق الخطاب لكون عند اضافته الى الشارع مفيدا
لمعرفة خطابه مع افادة معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على
الحكم يتوقف على امرين احدهما امتناع ان يخاطبنا تعالى بما لا يعنى به شيئا البتة سواء كان
ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك
المعنى ولا غيره وثانيهما امتناع ان يخاطبنا بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير
ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز
الامرين لا يحصل لنا وثوق الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعنى بها
شيئا او يعنى بها خلاف مدلولاتها فلهذا ابتدأ المصنف بذكر هذين الامرين وجعل
كلا منهما في بحث منفرد فالاول امتناع ان يخاطبنا تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل ما لا يفيد شيئا
بحسب نفسه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكنه ليس في ذكره بحسب نفسه فائدة لفهم معناه
بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على امتناع ان يخاطبنا تعالى بالمهمل خلافا
للحشوية فانهم جوزوا ذلك واحتج المصنف على امتناع ان يخاطبنا بالمهمل بان التكلم بالمهمل نقص

عن الرقم ح اما المقدمة الاولى فمعلومة بالعقل واما الثانية فبالاجماع واحتج
الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القران العزيز من الكلام
ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوايل السور كقوله تعالى كهيعص طسم يس حم
وما اشبه ذلك وقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا
زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في
العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما
بما لا نفهم منه شيئا اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون
واو عطف فيكون قوله امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين امنا به
كل من عند ربنا ولصير ذلك عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه هو الله تعالى لوجوب
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القائلين امنا به
كل من عند ربنا وفي المعلوم خلافه لذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الالف
واما الثاني فلانه لو كان عالما بتاويل المتشابه مختصا بانه تعالى مع كونه مخاطبا لنا به
فانه لا يلزم من عدم علمنا بانه دليل على عدم تمنعه لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ
وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة
اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلم الا مرة وانما
في تمامه بحصول الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين
ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤس الشياطين فان العرب
كانوا يستقبحون ذلك التخيل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو تمثيل
مطلق واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو من مقصود

زائد على المعنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون الواو في والراسخون للاستيناف بل
يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون
الى المعطوف عليه وان كان هذا القول في موقع الحال لجواز تخصيص الحال
بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة
عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة **قال** في البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء
ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير
ظاهره مهمل **اقول** هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين يتوقف
بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف
ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك خلافا
المرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان ذلك مستلزم للاغراء
بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الدال
على معنى يوجب اعتقاد ذلك عند العالم بوضعه ارادة اللافظ منه ذلك المعنى وذلك معلوم
فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد الارادة جهلا وحينئذ يكون اطلاق
اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء بالجهل مع تلك الاعتقاد الجهلي
بيان بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام
وقد ظهر من ذلك ان الاغراء انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع ارادة
والمعنى كما تراه حيث لا دلالة لا ارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر
وخلاف ظاهره منه ومع ذلك لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الدال
بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم انه لا يخاطبنا بالمهمل

وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا عن الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد التعبد مع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى شيء كونه مهملا مطلقا **قال في البحث الثالث** قيل الدلايل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ ابطال الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلافه هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرناها قد يعلم في محكمات القرآن فيثبت النقل **اقول** اختلفوا في ان الادلة النقلية هل تفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظ لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعنى باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين احديهما كون هذا الشعر لهذا الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد غير مفيدة للعلم واليقين فان الرواة غير مستورة والمشهور روايته عند الاكثر وثانيتهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم العصمة وح يجوز غلطه ولحنه وقد لحن الشافعي كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يتعين الوثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا والكل عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم النقل اذ على تقدير النقل يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم الاضمار لما يدل على خلافه في ظاهر الكلام وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظ مما مر السابعة عدم النسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم الذي دل عليه الدليل ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وعدمه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقديره وجب تعين العمل والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمات لم يتعرض لها المص هنا وان اشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقديره وجب تاويل الدليل على ما يوافق نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي على العقلي لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطلنا دليل العقلي لاجل رفع الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقل والعمل بالعقلي والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه وبدليل علينا بتواتر بعض اللغات ككون لفظتي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة الحروف للمضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا ونحو ذلك مما هو بين ومن هذا وشبهه وبانا نعلم ان المراد من محكمات القرآن العزيز مثل قل هو الله احد ان الله واحد لا الالاه وامثال ذلك ظاهرها وان هذه المقدمات منفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات مفيدا **قال في البحث الرابع** خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقائق او لا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية والا فاللغوية وان لم تكن فالمجاز ان كان او الاشتمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم تكن

فان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار
اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمعنى وتسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كنذر العتق وعقلا
كرفع الخطاء او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب او
لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم وقد يجتمع من الخطابين حكم آخر مثل وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويصير الحكم مما شمل دلالة الاجماع
على تساوي الخالة والخال ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان اتحد
المجاز حمل عليه والا فكالمشترك ان لم يترجح احدها والا حمل على الراجح **اقول** يريد
الكيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من
الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة
عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن له حقيقة شرعية
او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها وان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها
لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية
بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطائفتين
اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون اثر قسم الاداء كذلك ولولاه لزم خطابهم بما له ظاهر
من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه ولو لم تغلب العرفية على اللغوية بل كان
كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية
او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز
اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح
احدها او كان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى
قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فنقول اعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي

ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره
اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستغن
في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمائم والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة فلا بد
بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب
انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه
حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم فالاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة
مناسبة للمقدمة التي تدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس ينتج الحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال
على ان تارك المأمور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل
عاص يستحق العقاب فيهما معا كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين
مدة للامرين والاخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين
باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين فانهما
يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال
يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة
ترث لاستلزامهما مقدمة موجبة استثنائية عين مقدمها فانتج عين تاليها هكذا
كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث فينتج ان الخالة وارثة والمقدمة
دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل
الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم
الربا في التفاح لاستلزامهما مقدمة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية
استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا

الدال م

للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للسفر حيث كان قد نهى صلعم عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله صلى الله عليه

من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما

ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام

اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول اقسام احدها

ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي وتسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد تكون

مستفادة من العقل كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان

هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على

الشارع لوقوع الخطأ والنسيان من الامة ولانه هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع

من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن جميع المسلمين والخطأ

والنسيان يقعان عنهم وان جاز على احادهم لما يأتي في الاجماع واما ثانيا فلانهم ان هذا المعنى

مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة

من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق وانما يستفيد ذلك

من قوله صلى الله عليه لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة القرب على اباحة الايلاج

واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول

كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين

وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب وتسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة

التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة

المفهوم ودلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قوله الفصل الثالث

في الامر والنهي وفيه فصول الفصل الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة

في القول مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا



احتجوا بعد الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد به

الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب ان الاستعمال يوجد

مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا اولوية

المجاز من الاشتراك اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر

والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه لخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر

والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود والنهي

لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص عند الدال على طلب

الفعل وفاقا وانما الخلاف في انه هل هو مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على

انه ليس كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انه حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين

البصري انه مشترك بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق

والحق الاول لنا انه لو كان حقيقة في غير القول المخصوص مع كونه حقيقة فيه لزم

الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة

في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كان

حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران

فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر الافعال العجيبة التي

فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله والمراد به الفعل وقوله

وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله والنجوم مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد

والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقولهم

النار لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله

يقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة

الحقيقة واجاب المصنف بالمنع من ان الاصل الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا
على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من بين جزئياته
على السواء اما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان
كون الاستعمال فيه مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو
مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع
باستعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول
او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر المخصوص
كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد
يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر
فرعون لان اطاعوهم فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يكون الا كلمح بالبصر
في السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك فيحمل على القول المراد وانه على انه تعالى
اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان الجري والتسخير
ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة
انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة
الدالة على ارادة الفعل منعناه لكون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية واحتج
ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر انه اراد من هذه الامور اراد
او قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد
لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء

وفيه الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني
عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر
الى الفهم وكذا لو كانت حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد
عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والا في قوله فيه
على الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى ما يتعلق باحتجوا والهاء في قوله ولا يجوز الاستدلال
به عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة في البحث الثاني
في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل و
هو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجوده في نفس الساكت والنائم
مع انتفائها وهو هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزايد على
الارادة ولا يجوز وضع اللفظ لغير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب
مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يرده منه لانه عالم بعدم
ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد الفعل منك ولا امرك به
ولان السيد عبده بالفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادته
الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتبنا
الكلامية ونفي الامر منه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا
او الطلب في الارادة متحققة وبان في الامر طالب العذر والجواب واحد وهو انه
وجد منه صورة الامر ولم يرده ولم يطلبه قوله لما بين ان لفظ الامر حقيقة في
القول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس يدخل الطلب الفعل والطلب
الترك الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتنبيه وغيرها
واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل هنا ما يعم القول والفعل

ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز
من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على سبيل الاستعلاء
ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه
بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك
امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا هو الحد الذي ذكره فخر
الدين في المحصول واختاره المصنف في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا اسم للطلب
المدلول عليه بالقول النفسي لا القول الدال على الطلب وحده فخر الدين في بعض كتبه بانه
الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل
وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب الفعل اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل
على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة
هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض في طرده بقول القائل لغيره مستعليا عليه
لا تمر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في
المثال الاول والكلام في المثال الثاني ويرد على قوله كالآمر ان المطلوب بالنهي فعل الضد
فينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل
اسكتوا عما سكت الله تعالى عنه فانها اوامر ولا يصدق واحد الحدين على شيء منها ولا
يرد على طردهما مثل الطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل
لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بعكس طلب الفعل فان قلت المراد
بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجوب الطلب لا على ماهية خاصة قلت فينتقض
بقولنا وجب طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة

تامة لان الامر من حيث هو قسم من المركب التام ومع هذا يندفع النقض بالقولين المذكورين
وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود مردودة مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار اخذ كل من المامور والمامور به مشتقا
من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا ولتعريف الطاعة بكونها موافقة
الامر ومن هاهنا فلو كانت معرفة له لدار ايضا ومثل قول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه
افعل او ما يقوم مقامه من الدلالة فيدخل الامر بعد القرينة فانه منقوض طردا وعكسا
اما الاول لصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الاتية مع كذب الامر
على كل منها واما الثاني فلعدم صدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو
الاعلى حال الاستعلاء مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي موضوعة للشك
والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر
وينهى ويدرك التفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب
والخبر وهذه الامور كلها معلومة وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول
ولان الصيغ مختلفة بسبب اختلاف اللغات والامم والطلب النفسي لم يختلف بل هو من ذلك
تغاير الوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل ويكون
من الاكراه والا لانفك الشيء عن نفسه وهو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره
المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزائد على
الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء
ومع ذلك لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه كما يحتاج وضع اللفظ
المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف
بينهم واحتج الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان مع علمه بعدم ايمانه

منه لكونه ممتنعا والا لكان ذا انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا له تعالى
اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من
دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان نقول
الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة
لم يصح ذلك لكونه ح تناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر
ما اطلق اصلا وعرفت ما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب
اللهم الا ان يدعى ان الامر عبارة عن الطلب فكيف الاستدلال صحيحا الا انه لم يدل ولو
عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول
الثالث قد يامر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعده الملك بالمؤاخذة ان كان لا
لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته فانه
يستصحب بامره بالفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه
وجود الطلب من دونها كما تقدم في نظيره واجاب المصنف عن الاول بالمنع من عدم
ارادة الله تعالى ممن علم منه عدمه ودون استحالته على التقدير تعلق علمه تعالى بعدمه اذ
العلم لا يؤثر بالمعلوم لكونه حكاية عنه ودلالة سبقه في هذه المسئلة من عدم الانتفاء
على العدم والامتناع والوجود والوجوب مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني انه اراد بالامر
المنفي الالزام لكونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا
الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا الزمك به ولهذا
يستحسن الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستحسنون اطلب منك كذا و
التحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او
الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها

لانها جزء منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان المستهدف هو الكاذب لا يريد فعل المامور به
كذا لا يطلبه فلا ارادة ولا طلب وبيان انه لا انفكاك عن ذلك الفعل المامور به
والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر وعلى ان في الدليل
الثاني المذكور كلا عنه موضع نظر وذلك ان قوله لكون التكليف بها تكليفا بالمحال
ليس له مدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا
عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال بل لكون ايقاعها محالا فلا يكون
مرادا له تعالى كان اجود **قال المبحث الثالث** اعلم ان الصيغ تدل على الطلب بالوضع
فلا تفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد
هو الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر للارادة
في صيرورة الصيغ امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفتقر الصيغ
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغ الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستح
فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن كالخبر في الدلالة على وجوب
الفعل وكذا الخبر مثل لا تنكح المراة على عمتها وخالتها **اقول** قد تقدم هذا البحث
على ما يرتبت المسئلة الا ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع
من غير افتقار الى الارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان
وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف الاول واحتج عليه بان
هذه الصيغ موضوعة لمعنى وهو الطلب فلا تفتقر في دلالتها عليه الى الارادة كسائر الالفاظ
الموضوعة لمعانيها فتغير ولانه لو كان من لفظ الا ان واكثر مع منها احتج الجبائيان بانه لا تميز
بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فبدونها
لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر خارج عنه

١٥٠

للوضع من الارادة اوغيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في
الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ
الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر
في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة
بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق
ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم
منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة
في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة
للارادة دالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون مفيدها صفة للامر قياسا على
غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر من وجه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد ... تاثير الارادة
في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهرا لا يحتاج ... وان اراد
ان الصيغة المجردة عن الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق ... حكم الالفاظ ... مستعملا انها غير موضوعة
كاستعمالها اياها في الجزء وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان الصيغة بالتهديد عنده
ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين ... ان
صيغة افعل التي ... عن الامر موضوعة للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب
المغاير للارادة المسئلة الثالثة ان ... لفظ الامر ... في مقام الخبر وبالعكس على
انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا اشتركا في معنى ... وكان بينهما علاقة معتبرة في اللغة
جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به
ومشاركته الجزائية فمن ثم صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز
والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وكقوله والوالدات

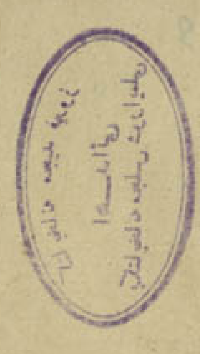
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله عليه السلم اذا
لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يذكر في معناه فان
قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فيصح اطلاق لفظ كل منهما
على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله عليه السلم
لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه لا تنكح الا بعد
الاستيمار قال الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مسائل الاولى في ان الامر
للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد
والاباحة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك
لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا ان الامر للوجوب
لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عقيب الامر
وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره امر من خالف الامر بالحذر ولولا انه ... لما حسن التحذير
ولان تارك المامور به عاص ... والعاصي يستحق العقاب ... ولقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت ... المندوب ... في خبر بريرة
ويحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون اقول لما ذكر
ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفعلا اعلم
ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم
وهذه الثلثة تشترك في طلب تحصيل المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ لا ينتقص الثواب
بالاستشهاد ولا ... د التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم هـ الانذار كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم و الدعاء ... ز الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان

كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين ي التسخير كقوله تعالى كونوا قردة
يا التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يب التسوية اصبروا او لا تصبروا يج التمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار القوا ما انتم ملقون
يه التكوين كن فيكون والمقصود انه ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه
الصيغ ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا
يفهم من مجرد الصيغ بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصياتها واختلفوا
فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي
علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول
اعني الوجوب من حيث المتكلم بها وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل
للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها
حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في
الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب
الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق
يتمشى على راي المعتزلة دون غيرهم وقال السيد المرتضى انها مشتركة بين الوجوب والندب
من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا
وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم
انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة
بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاول المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة
في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغ مجردة عن القرائن نفهم منها طلب
الفعل دون ما عداه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك وكونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير

ذلك الغير وكونها حقيقة فيه وفي غيره على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء
اللازمين دليل على انتفاء ملزوميهما وتحقق المطلوب وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي
في ذلك واحتج المصنف على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من
السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب
لما ذم ابليس على ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان
دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب
وعورض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب فلا يلزم من ذلك كونه في لغتنا
او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر
خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف
للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله على تركهم ما قيل
لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال
ذمهم على تركهم الركوع لا لاجل امره اياهم بل تحقيقا لمخالفتهم ومعاندتهم وعورض ايضا بالمنع
من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته
فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول
جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون
على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم امكن اثبات
الويل للقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم تركهم ما امروا به وعن الثاني انا

الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سبب الذم من غير اعتبار القرينة

الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة
ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه والامر
بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد في
حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف يوذن بكونه علة له فلا يكون
الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف
للامر هو التارك لاجل الامر على سبيل المنافرة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب
بل يدل على تحريم مخالفة الامر وعرض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر
لكن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى
المكلف به على وجه الندب كان المراد اتيانه على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن
موافقا للامر بل مخالفا فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة له
عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة
الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر
عن مخالفة الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على
وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت
حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن
عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية
فلا يدل على كون الامر للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالضمير في امره عائد



عودا الى الله تعالى ودل الى رسوله عليه السلام وح لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب
والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر
سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن
الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نم الحصر مخالفة
الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل يدعي ان مخالفة
الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل
بالتقديرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك
لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالف
الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالفة الامر فيبطلها عدم تعيين المامور
بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا
قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير
تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى
الا مفعولين قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا نزاع في وجوب الحذر
الان ولكنه لا يقدح ان يدل على جوازه وذلك كاف لغرضنا اذ جواز الحذر مشروط
بوجود المقتضي لوقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد المقتضي
لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما تدل الاية على كون امر ما للوجوب
فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف
مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يحتمل عوده الى امر

واحد منهما غير الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين
للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق **الرابع** تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص
فهو مستحق للعقاب ينتج ان تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا نعني بكون
الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به
واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا واعترض بالمنع
في المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان
قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا
عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير
دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمندوب
قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ
المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب
عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان
الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى
وانه تعالى لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل
سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة
قوله يفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بايراد احدى الدلالتين
بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكون الامر للوجوب والكبرى كلية
لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاستثناء معيار العموم ونمنع من كون الخلود
مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث

حيث يتحقق **الخامس** قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك
ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق المشقة
فيه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة
يمتنع لاجلها وفخر الدين يستدل بهذا الجزء وبما بعده على كون المندوب غير مامور به
قال لان لفظة لولا مفيدة لانتفاء الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدا لانتفاء الامر
بالسواك لوجود المشقة عليهم والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك
غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم اليه ذلك
كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الجزء الاول لا يدل الا
على ان بعض المندوب غير مامور به ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة
لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به واجبا
لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا
كل مامور به مندوب **السادس** خبر بريرة وهو انها عتقت تحت عبد وكرهته فقال
لها عليه السلام لو راجعتيه فقالت يا رسول الله تامرني فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة
لي فيه فقد نفى صلى الله عليه وسلم الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب
غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل
ولانها علمت انه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي صلى الله عليه وسلم على كون
الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم
كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا لانه
يحتمل ان يكون مرادها من امره صلى الله عليه وسلم الالزام **السابع** ان السيد لو قال لعبده افعل ما امرته به

سببيه نزد العقلاء وعسولا ذمه لمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك
المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب **الثامن** حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة
امر الشارع وحمله على الندب يحتمل ذلك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب
اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للعزم بتحصيله بنية الوجوب
فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم
مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر
اما الثاني فلقول النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان
احدهما امن والاخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في
مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر
فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره وارد
على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر
المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب **قال** احتجوا باستعماله في الوجوب
والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز
قد يصار اليه للدليل وقد بيناه **اقول** لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى
ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق
طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان نقول الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك
كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
والاول يلزم منه الاشتراك والثاني يلزم منه المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز

ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا حصول الادلة
الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه
كالندب وكالقدر المشترك بينهما ولا يلزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
عند التعارض لا يقال فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما
او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته على
سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة ودع يلزم احتمال كونه
مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز
قال **تذنيب** الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية
وهو الانتقال من الحظر ليتساوى الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين **اقول** القائلون بان الامر للوجوب
اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستئذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ
وهو اختيار المصنف وقال اخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى
كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر
على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضة وهو تقدم الحظر المضادة فلكون
الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى
الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري والفرض فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد
الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر لمنع تحقق
المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا وتساوي الاحكام في التضاد مم
فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا له وان كان يتنافى الاجتماع معه وافادة امر العبد
الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر

لثبت لأنه أمر أفرد وحجة الخصم بأن الأمر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان نحو قوله تعالى فإذا حللتم
فاصطادوا فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله مفيدا للوجوب للصيد والوطء واللازم باطل
اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة وأجاب المصنف عنه بأن ذلك معارض بقوله تعالى فإذا انسلخ
الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإنه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهو الرابع مما ذكره لأن
تخلفه لا ترغم المقتضي لمانع أمر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا وعدم الأثر لعدم مقتضيه
في بادئ العقول ويجاب عما ذكره أيضا بأن إفادة الآيتين المذكورتين الوجوب مستفاد من أمر خارج
لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال في البحث الثاني الحق أن الأمر يدل على طلب الماهية
من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل ولا إشعار لكونه
عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله القيدين فيقال افعل مرة أو دائما من غير تكرار ولا نقض
بأنه لو لم يقتض التكرار لكذا النهي والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فإن النهي يقتضي دائما
بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على اشتراكه بحسن الاستفهام واستعماله فيهما وجوابه
على ما يأتي **أقول** اختلف الأصوليون في الأمر المجرد عن القرائن فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وجماعة
من الفقهاء والمتكلمين إنه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الإمكان وقال قوم إنه لا يقتضي
ولا تكرارا من حيث المفهوم إلا أن ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحدة
ومنه ذهب المحققون كالسيد المرتضى وأبي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف وقال قوم إنه يقتضي
المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون إما لأنه مشترك بين المرة والتكرار أو لعدم العلم
حقيقة في الوحدة أو التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه ثلاثة **أولها** أن الأمر قد يستعمل في
كل واحد من الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما
فظ إذا الأمر بالحج والعمرة للوحدة والأمر بالصلاة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة
احفظ دابتي يفيد التكرار والثاني فلأنه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما

بينهما لكان إما حقيقة في كل منهما بخصوصيته أو في أحدهما ومجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم
الاشتراك على التقدير الأول والمجاز على التقدير الثاني وهما خلاف الأصل فيتعين أن يكون حقيقة في
القدر المشترك وهو لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لأن القدر المشترك عام من كل واحد
منهما والعام لا يدل على الخاص **الثاني** لو كان مفيدا للتكرار لكان الأمر بكل عبادة ناسخة
لما تقدمها من العبادات المضادة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
أن التكرار يقتضي استيعاب الأوقات فإنه لا أولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة
اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح **الثالث** أن الأمر يصح
تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار أخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك كان موضوعا
لأحدهما أما الأول فظاهر فإنه يصح أن يقول السيد لعبده افعل الفعل دائما ويصح أن يقول
افعل مرة واحدة وليس في شيء من القولين تكرار ولا نقض وأما الثاني فلأنه لو كان موضوعا
لأحدهما لكان التقييد به تكرارا عاريا عن الفائدة لإفادة أصل الأمر إياه وإفادة التقييد
تقييده بالآخر نقضا لإفادة أصل الأمر ضد ما أفاده القيد والتالي باطل بتقسيمه كما تقدم
فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة نظر أما الأول فلأن المراد باستعمال اللفظ
في كل من الوحدة والتكرار إن كان بخصوصيته كان الاشتراك أو المجاز لازما قطعا سواء كان
اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما أو لم يكن أما على تقدير عدم وضعه فلما ذكرتموه وأما على تقدير وضعه
فلأن استعماله في كل واحد منهما بخصوصيته إن كان باعتبار وضعه له أيضا ثبت الاشتراك
وإلا كان مجازا لأنه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولأنه يفتقر في إفادته إياه إلى
قرينة وذلك آية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وإن كان باعتبار كونه لخصوصيته أو للأعم الصادق
عليه فلا نسلم لزوم المجاز أو الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لأحدهما دون الآخر فإنما يلزم
ذلك أن لو لم يكن أحدهما مفردا للآخر أما على هذا التقدير فلا والثاني فلأن الوحدة

لا دفع للتكرار واما الثاني فمع تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير
مستلزم للمطلوب وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلانا نمنع
لزوم نقض او التكرار بغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال
ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما
في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل بعيني رأيت باذني سمعت لكن هذا انما يلزم على تقدير
وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون
معينا لاحد معنيي اللفظ المشترك ومبينا للارادة وثانيا حجة القائلين بالتكرار بان الامر وللنهي مشتركة
في الدلالة على الطلب وان كان الطلب بالامر للفعل وبالنهي للترك الا ان النهي يقتضي مطلق الطلب مشترك بينهما ولما
كان النهي يقتضي التكرار لكان الامر كذلك بالقياس والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعلى تسليمه
ولكن سلمناه منعنا في الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان انتفاء الفعل وهو الترك دائما
ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ويمتنع ايضا حمل الوصف على الطلب المطلق لكونه احتج
القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال اردت مرة او التكرار كما يقال
للنهي صيغ احمر هذا العام او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا
لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال
الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز خلاف الاصل منه فلم يتعين
وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر المطلق موضوع لاحدهما لا بعينه المشترك بينهما كما ذكرناه اولا
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي
فان من قال لغيره اعتق عبدي يحسن ان يقال له اي عبيدي مرة فيحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز
كما لو قال قتلت اسدا فيقال له اتعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال قد يكون بطريق الاشتراك
الحقيقة والمجاز فلا يكفي ذلك دليلا على احدهما بعينه لتقدم دلالة العام في استعمال الحقيقة

الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف على ما يتبين بعيد ما يذكره في ان العموم مخصص
قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررها الا مع العلية نحو
اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط زيدا درهما ان دخل
الدار ولان التعليق اعم من قيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على الخاص نعم ثبوت
مع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود علته اقول لما بين ان الامر المطلق لا
للتكرار شرع في بيان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكراره بتكرره واعلم ان اصحابنا اختلفوا في ذلك فالقائلون
باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكراره بتكرر الشرط واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك
فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررها مطلقا وقال فخر الدين وجماعة
من المتأخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس والقريب
هذا مختار المصنف وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر
على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على
الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لغلامه
ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط زيدا درهما ان دخل الدار لم يستحق الغلام اللوم اذا دخل
السوق واعطى المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولامه عليه وذلك
دليل على عدم افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فلانه
يستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله
واذا صحت في خطابي مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون
في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء
من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان نفي دلالة العام على جزئياته انما يكون

إليه أما مع كونه فرداً من أفراده الراجح فلا ولعدم التكرار غير أنه موضوع اللفظ فيه فزوال العام الكلي الذي تري

إلى اللفظ الموضوع للمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة ويراد به مجازه فاطلاقه مطلقا غير محكوم عليه بواحد من

القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة وأما على الجزء الثاني وهو إفادته التكرار على تقدير كون

الشرط أو الوصف علة للحكم فلأن العلة تستتبع معلولها في جميع صور وجودها واللام تكرر عند وجود

حتى لو كان المراد بالعلة العلامة وأما القائلون بإفادته التكرار في جميع القياس دون

اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الأول بأن ترتب الحكم على الشرط أو الوصف

يشعر بكون ذلك الشرط أو الوصف علة لذلك الحكم فإذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق

وأما الثاني فظ وأما الأول فلأن من قال إن كان زنى فاقتله وتكبر وإن كان جاهلا

فأكرمه قد حسن الرد من العقلاء واستقبحوا منه ذلك ولذلك قال استخف بالعلم وعظم الجهل

فهذا الاستقباح أما من حيث جعل العلم علة للقتل والتكبيل والاستخفاف والجهل علة للإكرام وكلاهما والتعظيم

وأما لكونه سببا لكون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فإنه لا يمتنع في استحقاق العلم

القتل والاستخفاف بسبب ارتداده أو زناه أو غير ذلك من الأمور المسوغة لذلك واستحقاق الجاهل الإكرام

والتعظيم لنسبه أو شيء عنده ولا يجوز استناد الاستقباح إليه وحينئذ لأن الحكم به يتحقق مع الذهول

عن سائر الأوصاف بمجرد مع وضع عدمها فتعين الأول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود

المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا

للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال**

البحث الرابع الحق أن الأمر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك

على خلاف الأصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض

ولأن المراد من الأمر إدخال المصدر في الوجود وذلك يتحقق بالقيدين كالخبر **أقول** اختلف الناس في أن

الحنفية والحنابلة والذاهبون إلى أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار أنه يفيد الفور وقال الكرخي وأبو الحسين البصري

الفور والقاضي أبو بكر وجماعة من الشافعية والأشعرية إلى أنه يفيد التراخي بمعنى جواز التأخير عن أول الوقت

لا وجوبه ومنهم من قال بالتوقف لاشتراكه بينهما واتفق القائلون بالفور على أنه دال على الطلب المطلق

المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على أحدهما إلا بأمر خارج وهو اختيار المص

واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها ثلاثة الأول أنه قد

يستعمل تارة في الفور وتارة في التراخي كما في الحج عندنا فإنه واجب على التراخي والنذر المطلق و

الكفارات وقضاء الواجب فإنها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك

بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على أحدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص الثاني أنه يقبل التقييد

بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فإنه يحسن أن يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني الحال ويحسن أن

يقول له افعل غدا أو متى شئت ومن المعلوم أنه لو كان واحد من هذين القيدين غير مستقبل

على الفعل ولا تكرارا وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال

أهل اللغة لا فرق بين قولك تفعل وافعل إلا أن الأول خبر والثاني أمر وذلك يوجب اشتراكهما

في جميع ما عداه وذلك لأن مدلول الخبر إدخال الحقيقة في الوجود من غير تعرض للفور والتراخي

كان الأمر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر أما الأول والثاني فلما تقدم وأما الثالث

فلأن المراد بالفرق إن كان في كل ما عدا ذلك حتى بالخاصية الأمر والخبر من خواصه لم يلزم من ذلك استواء الخبر

في عدم الدلالة على الفور وإنما يلزم أن لو لم يكن ذلك من خواص الأمر وهو ممنوع إذ هو المتنازع

وإن كان الأمر مع خواصه غير مجرد ماهية لزم من ذلك الخبر للأمر في لوازمها معا فيكون الخبر

للوجوب والأمر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا **قال** تمسك القائلون بذم إبليس

على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وبأن التأخير

إن جاز إلى غاية معينة غير معينة أو غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وإن جاز لا إلى

خرج عن كونه واجبا وإن كان إلى غاية معينة وجب معرفتها للمكلف والجواب الأول

الذم بتركه لا بالعزم على الفعل ولان الامر بها للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت فلا تستفاد الا من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كالمرض المخوف او وقت شيخوخة كقضاء الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القائلون بان مقتضى الامر الفور بوجوه **الاول** ان الله تعالى ذم ابليس لعنه الله بتركه السجود عقيب الامر بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول لم تتوجه عليّ الملامة **الثاني** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد سببها لكونه هو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به واجبة والمبادرة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية **الثالث** لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالمامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظن الحاصل للسوداوي من غير امارة فلبث الامارة من مرض او علو شيخوخة اذ لا تاثير لغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس يموت فجاءة من غير كبر ولا مرض مع انه يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان الامر للوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا وكذلك كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا كما تقدم

والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك فان الحال يدل على انه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال ثانيا وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى فابى واستكبر وللتجري على الله ومخالفة امره بعد امتثال ما امر الله به من السجود وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على ان امتثال الامر سببها على الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فانه ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا **قال**

البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان على شرط عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجهه ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ولا جاز ان يكون كل شرط كذلك شرطا ولان يعلى بن امية سأل عن سبب القصر مع الامن واقره النبي صلى الله عليه وسلم والقول النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة **اقول** اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق بشرط بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشرط ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري والشريح وجماعة من الشافعية ابو الحسين الكرخي الى الوجوب وهو مختار فخر الدين الرازي واتباعه والمص واحتجوا عليه بوجوه **الاول** ان الشرط المقترن بان شرط لما علق عليه وكل ما كان

وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط مع
يعنون بذلك ان ما يقترن به شرط لجزء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة والا لو لم
يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب
الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند
انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود المشروط وما في
وضع لو لم يستلزم عدمه عدم المشروط خرج عن كونه شرطا له اذ لو كان شرطا لزم انتفاء التلازم
بينهما وجودا وعدما لكن ما نحن فيه شرط كما عرفت وهو المطلوب بالاتفاق وفيه نظر فان لفظ الشرط
قد يستعمل في العلة وفي العلامة وفي جميع ما يقترن به حرفه وهو ان حرف الشرط لمسمى بالين
هذا الدليل لفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به الحكم
المعلق عليه لان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما والعدا
حكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج
شيء وضح كيقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه لخصوصيته لزم الاشتراك
ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها المجاز ان لم يكن كذلك والاصل
فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه وجودا او عدما وجودا
لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقولكم لو كان شرطا
لزم عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكن ما نحن فيه شرط كما عرفت فيلزم منه مشاركة
غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركة له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم
على ان ما ذكره منقوض لانه يلزم الشيء شرطا لنفسه في المعلق وذلك ظاهر **الثاني** انه تعالى علق قصر
تعليق القصر على الخوف لكن ان طلب القصر عند عدم الخوف حين سئل عمر بن الخطاب وقال ... وقد تقال

وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فهم
عمر ايضا ذلك بقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل
اللسان مع تقرير الرسول صلى الله عليه وآله اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما ذلك
والتعجب يمكن ان يكون لبقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل لعدم تحقق المقتضى وهو الاتمام عند
تحقق المقتضى لانهما عقلاء من الآيات الواردة في وجوب الصلوة ووجوب الاتمام وان حالة الخوف
مستثناة منها فيبقى ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق
المشروط وهو القصر مع عدم الشرط وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن وجب حمل الاول
بالمنع من دلالة الآيات على وجوب الاتمام فانه قد روى عن عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين
فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة
وان لم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز قصره وفعله فيه الركعتين
فاطلاق لفظ القصر في الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا
ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دال من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه
نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل **الثالث** قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين
فقال النبي صلى الله عليه وآله والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه صلى الله عليه وآله فهم ان عدم الشرط
وهو الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط وهو عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع
من صحة الخبر لانه صلى الله عليه وآله لا يخفى عليه كيف وقد ... بمعنى الكلام وذكر السبعين
جرى مبالغة في الكثرة وقطع الطمع في الغفران مثل قول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم
سبعين مرة لم اقبل شفاعتك وسلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ لعل ذلك لانه صلى الله عليه وآله مائل الى ...

على السبعين ليغفر لهم ولم يحتمل ان يكون ذلك الا لانه فهم منه انهم قد رغبتهم الدين او المعلق ما زاد على ذلك وفيه نظر فانه لا يصح على انه لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم الشرط وتيسير المغفرة له واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمعلق حصص حوه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه. قال احتجوا بلزوم قيام غيره مقامه ولقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والجواب انه لم يطرح احدهما بالجملة لانا فرضنا شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم ثبوت الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو هنا كذلك فانه مع ارادة البغاء الى حيث من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء. اقول هذا رد لما احتج به الخصم مع الجواب عنه وهو من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شرط اخر فلا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود شرط اخر قائم مقام الشرط الثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن لانتفاء الشرط اتفاقا وكذا المقدم وبيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين غير ما فرض شرطا والتقدير خلافه لا يعنيه ومع ذلك لا يتحقق عدم الشرط الا على تقدير عدمهما وحينئذ الكل يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحته لجواز ان يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن

التحصن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن وللمانع ان يمنع الملازمة بان عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وحينئذ لا يحصل الحكم المعلق. فائدة لم يرد عليه نقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامنا انما هو في الخبر

البحث السادس في ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الحكم المعلق به نحو زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص. **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل الصفة مثل نفي الزكاة عن المعلوفة من الغنم ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الثلاث اما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف ولا لما يكون نفيه جزء منه ولا الكل فيه ولا المعنى مستمر على جزء هو انتفاء الحكم عن غير محل ذلك الوصف واما الثالث فلان الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكاة في السائمة لم يلزم تصور انتفائها عن المعلوفة لجواز ان يكون في تصور ذلك حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل ثبوت وجوب الزكاة لها كما لو قال زكوا عن كل الغنم لا زكاة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غيره وتارة مع عدم ثبوته في الاخر فلا يلزمهم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق [illegible]

النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطأ واما الثاني فكما بالمثال
المذكور وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة وقد يكون ثبوت الحكم في محل الوصف [illegible] والعام
المستلزم [illegible] واذا انتفت الفائدة [illegible] انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال**
وقول ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او
لسبق بيانه او لسبق خطوره في حق غيره او لحاجة السائل او السائل الى حكم المسكوت عنه [illegible]
رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب لعلمه بالنص او كونه على الاصل كالو قال
لا زكوة في [illegible] فخص المنطوق عنه للاشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على صحة [illegible] احتج
المخالف وهو [illegible] للانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيد القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب
حيث قال بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته
ولا عرضه وبدلالة قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة
العارفين بمدلولات الالفاظ والوجه [illegible] معناه احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان
الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والثاني باطل اتفاقا
فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا
عبيد لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قاله بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم
هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره ولما [illegible]
المعلق على الصفة كما قصده فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيد لكونه خبرا [illegible]
الملازمة فان ههنا امورا ظاهرة صالحة لان فائدة التخصيص من [illegible] الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
لتحقق الحاجة اليه مع البيان كان يكون [illegible] دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره
او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم [illegible] في حق غيره [illegible]

كالسائمة [illegible] السائل على الحكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف [illegible] على حكم
غيره كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق [illegible]
او لان بيان حكم غير محل الوصف لكونه غير واجب [illegible] والدلالة عليه [illegible] دلالة اللفظ
العام [illegible] انه محتملا للتخصيص دون الاول [illegible]
ليحصل المكلف [illegible] في استخراجه بان يستنبط من التخصيص حكم المذكور عليه الوصف [illegible] المسكوت عنه [illegible]
حكم [illegible] المجتهدين او ليحصل حكم المسكوت عنه على الاصل [illegible] حكم غيره لكونه محل الاشتباه كالو قال
لا زكوة [illegible] فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال تنبيه**
ان كان الوصف علة لزم منه نفي الحكم تحقيقا للعلية [illegible] التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم في قوله
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فقوله [illegible] وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا الا ان التخصيص
هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس
اقول هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم
اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها
لان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو [illegible] اذ
التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف
لخصوصيته علة بل العلة احد الامرين من الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة
هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة
الحكم [illegible] لكن لا نزاع [illegible] انتفاء [illegible] ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الحقيقة على تقديره
[illegible] علة مغايرة له فان [illegible] علة [illegible] وكذا في العلل العقلية فان
[illegible] الشمس علة تسخين الماء [illegible] لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم مخصصا [illegible]
على سبيل [illegible] اذ ذاك [illegible] العلة [illegible] التقييد بالوصف انما يفيد [illegible]

عن غير محله اذ لم يظهر للتقييد سبب بعث عليه غير ذلك نفي اما مع ظهور السبب الباعث على التقييد فلا
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر التقييد فيه ما يوهم من اباحة قتلهم عند
لو فقد قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق
لكن الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا اعتادوه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهوره
يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهوره
يمتنع حصول الظن بكونه سببا لنفي الحكم عما عداه وكما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال لو في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام
مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصور واشباهها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما
عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على صفة جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف
في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة
عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر او الابل لا قال بعض فقهاء الشافعية لا وهو قول
المحققين وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلا يتناول
المنطوق سائمة الغنم فلا يقتضي نقيضه الا معلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم معتبر في
البقر في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته فيلزم انتفاء
وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم عدم الحكم ظاهرا الا لاتحاد العلة
والجواب عن الوصف المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فلم يكن علة في غيره خاصة لا ثبوت
سوم الغنم لغيرها **قوله البحث الرابع** الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية
لان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعده لم يكن اخره الليل وهو خلاف المفهوم
فيه حجة عند الاكثر والاكثر في قولنا زيد مجتهد وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة لتقرير بالعلم

بكر ولا الازم ان يخص من الكلام ولا ذلك لكان العقد عقد لعدم الحكم كان زايدا عليه عقلا
على العقد ولا يلزم من قربها فان النقص امر القضا الزايد فان وجوب الجلد في البيع لا يقتضي
الثمن واباحة الاربع لا يلزم اباحة الزايد ولو قال البيع عند لزم اباحة ما كان دون
وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة حد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بشاهدين
الحكم بشاهد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بشاهدين واذا حرم عدد فقد
يكون تحريم الاكثر اولى منه مثل تحريم استعمال نصف الكر النجس فتحريم الاكثر اولى
وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق
الحكم بعدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول** قد يشتمل هذا الحكم على دليل الاية في تقييد
الحكم بالغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله تعالى ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب
جماعة من المتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف وهو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بانه لو لم يدل على الانتفاء لما
صح كون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما اخره ونهايته الليل وذلك يمنع
من وجوب الصوم في الليل فلو كان الصوم واجبا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم
وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي الحكم فيما بعد الغاية
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والكل باطل كما سبق في المقدمة اما الملازمة فبينة
لما عرفت من انحصار الدلالة في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاولين فلانه ليس
الثابت فقط لان انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوعا للفظ ولا جزء منه واما بطلان الثالث
فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا
وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل

ولا يمكن شمول الوجوب لما فوقه لانه مانع منه ورفعه خطاب فيما بعد الغاية فيرتفع الحكم الثابت [illegible]

والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن نقول العموم المتعيد يكثر افراد الليل فيحكم على القصور

عدم الليل بعد ما تقدم والامكان شمول الوجوب لما بعد ورود الخطاب بعد الحكم القيد

بالغاية لمسلم بعيد كما لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبنيا للعدم لدلالة حقيقة الغاية من لفظ

ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في شئ لكونه

رفع حكم شرعي وهو لا يجوز بلا دليل على استحالة وقوع هذا المفروض ونقول الحكم المستند الى

الخطاب الاول غير الحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ما بعده [illegible] موجود [illegible]

المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما

عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين

من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة وبعض اصحاب احمد بن

حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قول زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل

اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قول زيد موجود مع ذلك التقدير يقتضي الاخبار

بان من عداه زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه تعالى غير موجود

كفر اجماعا وكذا قوله عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل

في ذلك محمد صلى الله عليه وسلم والقول بان محمدا ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار

بالاسم عن الاشخاص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشئ بالذكر لا بد

له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين ان يكون ذلك وبانه لو

قال القائل لغيره لست زانيا ولا اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا

ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار

عما اخبر به دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع قرائن الحالية ولهذا

ولهذا لو كان مخصصا لقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به ليس نفي الاختصاص مستندا الى مجرد

اللفظ وهو محل النزاع بل الى انضمام القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قولك صديقي زيد

والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما

ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من

المتكلمين واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكان

الحكم بالصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون

سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الوجه المضاف والالف واللام للعموم وهو ممنوع لجواز ان

يكون [illegible] البعض ح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم لكان مقصودا

للمتكلم التزمنا كونه كاذبا مع تقدير قصد العموم [illegible] واحتج المخالف بانه لو [illegible]

كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل

والعكس متحدان فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق

بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على [illegible] احتمال العموم فلم يمنع منه مانع في الاصل

في الاصل وهو استغراقه لكون المبتدأ اسم جنس والخبر بخلاف ذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر

اعم من المبتدأ فيتعين حالة المسئلة الرابعة الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او

ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره اخرون مطلقا

بمعنى انه لا يدل على حكم شئ منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون

الزائد عليه علة لذلك العدم [illegible] الذي هو علة لذلك العدم [illegible]

[illegible] اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على

عدم [illegible] ما زاد عليه [illegible] الخبث [illegible] الزائد عليه لذلك العدد المعين موصوفا بوصف

وجودي [illegible] ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف [illegible] ما زاد عليها بالاولى

نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن فهو حكم العدد الزايد عما علق الحكم عليه اما ان يقتضي
فلا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص داخلا في
الزايد اولا فان كان الاول يلزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة
جلده خمسين بمعنى ان يراد بالاباحة نفيا لما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا
لم يستقم فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه
وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان سنة المجلد وجب وان كان الثاني لم يلزم
كاباحة الحكم بثلث شهود فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل
تحت الحكم بشهادة الثلث وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل يستلزم لا ايجاب كل فرد
من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون اولى
كما اذا حظر علينا استعمال قفيز الكريم وقوع الذي شبه فيه فتحريم الاكثر منه اولى ومثال الثاني
تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق
الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه **قال**

البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره
بكلامه نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الامر لا ان لنفسه الفعل ويريد لنفسه لكنه لا يسمى امرا لان
الاستعلاء معتبر ولكن ليس النفع لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه
اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل الحسيني في ذلك تفصيلا
استحسنه فخر الدين والمحقق وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول
الامر لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل وكذلك المسالة الثانية هل يسمى ذلك القول امرا ام لا
والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والاخر مأمور الا
يعتبر الاستعلاء بقول الامر طلب الفعل من الغير والمغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذ لا مطلق الثنية

الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير بالطلب ولا فائدة
في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الشارع غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه ان كان ينقل
امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل
مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما
الثاني وهو اما ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خرج بالدليل
وفي هذا نظر فان ما ذكره في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدة وليس الكلام فيه بل الكلام في
امر واحد من جملة الجماعة وهو من جملتهم هل يكون منهم بجمعهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره
في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند تقابله
الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل من هذه الجماعة او كل من في هذه الدار
الى الامر المعظم وليس هذا القول امرا ولا مشتملا المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القايل
ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس امرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم
فان المخبر الحكيم عليه لسان امر الله به بل هو امر لله تعالى **قال البحث التاسع** الامران ان
تخالفا وتضادا او كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك
عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة
كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير نحو
صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة التاسيس اولى
من فائدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا باللام مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الحقيقة
كما يكون لتعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له **اقول** اختلاف الامرين
وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا

بان كان مقتضى احدهما منافيا لمقتضى الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية
كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او
سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان
الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم
ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان
يدل دليل منفصل على جمعهما او تفرقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني
بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا
ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه
الزيد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله
اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره
عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلثة كما في الطلاق
او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرر السقية في حالة واحدة كانا
عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه الزيد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين
صل غدا الركعتين فيكون الثاني موكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام
فقال القاضي عبد الجبار بنفيه التاكيد افادة للاول وهو اختيار المص وفخر الدين ايضا وتوقف ابو
الحسين واحتج المص على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني
ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو مح وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم
تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين ان يجب به غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب
انه مؤثر فيه فممنوع ذلك لما مر من ان مذهب الاشاعرة والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن الوجوب
المامور به وان اراد انه دال عليه لا يلزم ح من كون متعلقه واجبا قبله تحصيل الحاصل لجواز ان يكون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تخلف

فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد
وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان
التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان الفعل ليس موضوعا للتاكيد
فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اصلا وفيه نظر لانا لا نم لزوم
كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
للامر دال على طلب الآمر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني
دال على طلب الشارع في زمانه المغاير لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على
ذلك بل يدل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا
الرجحان معارض باصالة البراءة للذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان
الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين
فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف
مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين فالحق اولوية المغايرة لان اللام
كما تكون لتعريف المعهود فقد تكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود
هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على المغايرة
سليمة عن المعارض واعترض شيخنا ره باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف
بغير الواو احتمل التاكيد ايضا وفيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبقه ولعدم فائدتها
على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيره واحتمال
كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لانه على ما ذكرنا فحكم الامرين الا للامر واحتمال
كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا ره مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة وقال
بعض الاذكياء ان حمل العطف على التاكيد ضعيف لعدم وروده في كلامهم بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد

يحصل بالتكرير فيه وهو حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا او غير جائز وايضا فكلام العرب شعره ونثره دال على
على ان التاكيد لا يكون ما بعده مؤكدا والا لما حسن ذلك لغيره من حروف العطف فاذا كان ما بعد الواو
او لا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة **قال قدّه الفصل الثالث** في الوجوب وفيه مباحث
الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب
ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله غير معين
عندنا والحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع و
ايها فعل كان واجبا بالاصالة اذ لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين
بحيث لا يجوز لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يلزم من ذلك وجوب الجميع
لانتفاء مدلوله ولا ايجاب واحد معين عند الله لانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير
ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه
صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فرّ منه وهو تجويز ترك الواجب
والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الادلة اللفظية شرع في مباحث المعنوية
وقد عرفت ان الادلة تدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه وقد تقدم الكلام
في ماهيته في صدر الكتاب لان حصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها
واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وذكر لكل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فباعتبار الاول
ينقسم الى المعين والمخير وباعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وباعتبار الثالث
ينقسم الى الموسع والمضيق وله قسمة رابعة باعتبار توقفه الى غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة
ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمصنف قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا
ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا او موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخرة
عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل متأخرا عنه ولا شك ان الواجب المعين وانما الاشكال في

في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام
واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال الباقون
ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير
بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها اتى خرج عن العهدة
وكان اتيا بالواجب بالاصالة لا بالبدلية وهو مخير في تعيين اي واحد منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب
واحد لا بعينه قال فخر الدين الرازي لا فرق بين هذين القولين والمعتزلة لما ارادت الاشاعرة والفقهاء بوجوب
الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة وهذا الذي اختاره المصنف قدّه ووجوب الجميع على التخيير
بالمعنى الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه وصرح بوجوب الواحد وحكم بوجوب الجميع
وادعى انه غير مستبعد ثم ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد بهذا القول ما قلناه
من ان المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع بل ايها اتى كان واجبا بالاصالة فحق
والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه
فر من القول بوجوب الجميع لكونه مجوزا لترك الواجب اذ لا اجماع واقع على جواز ترك كل واحد من خصال الكفارة
مع الاتيان بغيرها وهذا بعينه لازم له على تقدير وجوب واحد لا بعينه لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه
الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال الآخرون الواجب واحد معين عند الله
غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويتبرأ منه واتفق الفريقان على
بطلانه لان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان
ببدله وكونه معينا عنده تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يأت فلا يجتمعان **قال قدّه**
احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد
لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق هف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول
واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معرفات **اقول** هذا دليل الذاهب الى ان الواجب واحد معين

مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلث
دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال لان الكل حينئذ واجب على الجميع وهو باطل اجماعا
واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى علة هي المطلق عن
احد الخصال من غير تعيين وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود
في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل
واحد منها فهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على الاثر الواحد بالشخص وهو محال فتعين ان يكون بواحد
واحد معين وهو المطلوب والجواب بعد تسليم التقسيم نختار انه سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم لزوم
وهو اجتماع العلل الكثيرة على الاثر الواحد بالشخص وانما يكون محالا ان لو كانت العلل بمعنى المؤثر
اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها حكي
الجواب بحسب العقل الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع بسبب الجمع تقديره وانما يلزم ذلك
لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان
المسقط للفرض شيء واحد وهو ذلك الكلي المتحقق في كل واحد من الافراد وكون المجموع او
كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لمجرد خصوصيته قال ره احتج الاخرون
بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرء بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين في
المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب ان محل الوجوب المعين
كل واحد والمطلق ثابت من اختلاف الحيثيات اقول هذا احتجاج ره المحتج من زعم ان الواجب
واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب صفة وجودية معينة
في نفسه فحينئذ ان كان جميع الخصال لم يبرأ المكلف بدونها وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما
ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين وهو الوجوب في المطلق غير ذلك البعض الذي ليس معينا وهو محال
لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا لموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا بل عند الله وهو المطلوب

وهو باطل فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخصال
لا من حيث خصوصيته بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي المتحقق في كل واحدة منها وهو كونها احد الخصال
الثلث ولا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللازم لذلك وجوب كل واحد لا من حيث خصوصيته و
تعيينه فالمغالطة ثابتة ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة
لان الوجوب عندهم لا يكون صفة للفعل لانه عندهم حكم الله تعالى القديم بذاته بل متعلق به ومتعلق الخطاب
الواجب لا يجب كونه موجودا قال ره تذنيب يصح الامر بشيئين على الترتيب وعلى البدل
اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم
وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال كفارة الظهار وخصال كفارة الحنث اقول
هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين
او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا
وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض
وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة
المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه
الى جهة بعينها من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او
مباحا او مندوبا فالاقسام ستة ذكرها المصنف ره وذكر امثلتها للاول تحريم الجمع بين الشيئين
الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول
مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان اكل المباح
الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها
من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء
والتيمم فان الانتقال الى التيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجب على البدل كستر العورة

في الصلوة بين كل منها ستة ايسر اتا ما الخامس فبدنية الجمع بين ما وجب على الترتيب
كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس بدنية الجمع بين ما وجب على البدل
كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث
فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب **قال** البحث الثاني في الواجب الموسع
مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون
الوقت افضل جايز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يكمل الا
بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه واذا ضاق تعين ووقوعه ظ
في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الشافعية وبالاخر كما يذهب بعض
الحنفية وبالمراعاة كمذهب الكرخي تحكم **اقول** قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته
ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت المضروب للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او
زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود
من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة
والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة
الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم
الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه
او اخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلثة فان خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب
الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه
الخياطة وجوبا مضيقا وكل ذلك ظ فتعين الايجاب الموسع ولان يشترك اجزاء الوقت
في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء

على اجزاء الوقت اتفاقا وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الفوائت
ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت
يكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت
مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الوجوب وذلك يستلزم الوجوب
فيه اذ لو كان في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الوجوب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما
او لا فيجب ايقاعه مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف الاجماع واما
المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو
مذهب جماعة من الشافعية ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله كمن يعجل واجبا قبل وقته ويجري ذلك مجرى
اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال ان الفعل المؤدى
في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او ندبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادرك الفاعل
وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي
الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول بها تحكم اذ الوجوب انما
استفيد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها
على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بطل انه الامر على ايقاع الفعل في دون الباقي وكان
هو جايز في هذه المسئلة **قال** ره ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى
والجبائيان لانا ان ... في الصلوة في جميع الوقت المعتبر سقط التكليف فلا يكون بدلا
ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول والا لا لازم
على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان
مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا الى
بدل لم ينفصل عن المندوب لان المندوب يجوز تركه الى لا بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت

على تقدير عدم ايجاب البدل بعده الشارع واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو
البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك
من غير بدل واختاره المصنف وهو الحق والفصل ان ايقاع الصلوة في اول الوقت غير متعين
بكونه واجبا لان الامر انما تعلق بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا والايقاع في اوله
ووسطه واخره جزئيات له فيتحقق بكل واحد منها عليه وتركه للمندوب جواز الترك في حصول
المندوب لا يقدح في وجوبه مع القضاء عنه بما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا
بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اتيانه بدلا
في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر يقتضي فعل الصلوة مرة واحدة
والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق
بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله [illegible] في المقصود منه واما غير [illegible]
منها [illegible] بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه وليس [illegible] في جميع الامور المطلوبة
منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة
ثم حضر الوقت الثاني [illegible] لا يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث والثاني باطل
اجماعا والاول [illegible] الا بدل ولا الا بدل والاول باطل [illegible] الاجماع
مع اتحاد المبدل وهو [illegible] لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز
ترك الصلوة في الوقت الثاني [illegible] في الوقتين [illegible]
وجوب العزم بدلا [illegible] اما الاول فلانه لم يوجد في الامر اشعار
بالصلوة في ذلك الوقت [illegible] على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة
[illegible] قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق قال قدس
احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبا اجاب السيد المرتضى بان الفاصل

الفصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وادرج هذا القول في الحجة
وكما يسقط الوجوب بعزم [illegible] تجويز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول** هذه
اشارة الى حجة [illegible] ابا حنيفة الذاهبين الى تخصيص الوجوب باخر الوقت [illegible]
وان الصلوة فيهما نفل وتقريره ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبا
منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما يوجب الثواب
فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المصنف بان الفاصل بينهما
اي بين الواجب الموسع اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك
في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى ان وجوب العزم ثابت لكونه بدلا
من الصلوة في اول الوقت ووسطه فهو باطل بما تقدم من امتناعه وان عنى انه ثبت لكونه من احكام الايمان
من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل
واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال غفلته وهو ح غير مكلف فهو حق
على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق المصنف بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت
بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع فيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الى الواجب
المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت ووسطه واخره وجعل تخصيص ذلك بايقاع الفعل
فيه موكولا الى اختياره كما ان الخيار في خصال الكفارة المخيرة وكان العدول عن خصلة الى اخرى لا
يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاع النفل فيهما بنية
[illegible] وعلم [illegible] باعتبار المكلف للفعل في الوقت [illegible] المندوب **قال البحث الثالث**
في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين [illegible] كالجهاد ووجوبه على الجميع
ويسقط بفعل البعض [illegible] ثم الجميع الذم والعقاب بتركه ويستحقون [illegible] بفعل الغير التكليف فيه

على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط
عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** واعلم ان غرض الشارع
قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى واجبا على الاعيان كالصلوة
والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى واجبا على الكفاية وذلك
كالجهاد القاصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط
عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه
الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يتوجه
ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط
الوجوب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع ثم كراهة ان اريد بالواجب ما ذكر
كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على
الاعيان وليس ذلك مدعى الخصم ولا ما نحن بصدده فانه لا يلزم من سلب الوجوب عن الاعيان سلب مطلق
الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين الغير المطالب به
قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها
يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم ولو غلب على ظن
كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة
ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل [illegible] من الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به
احد لان تحصيل العلم بان غيره يفعل هذا امر غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا
الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام
الغير به وهو باطل اتفاقا في السقوط الفعل عن المكلف بحصول الظن الغالب بان غيره يقوم به
ثم لولا لما جاز له ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول

حصول السقوط الذي هو معلول قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل
قيامه بالفعل لمثنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل
عن الظان ايضا لان التكليف بالفعل معلوم والمسقط مظنون ومع المعلوم لا يرتفع بالمظنون
والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله
الشارع حجة كالشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر واعلم
انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد اقسام الامر المطلق
باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وعدم تعيينه في الامر **قال البحث الرابع**
ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب خلافا للمرتضى في السبب لنا لو لم يجب لزم
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني واحتج السيد
بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط
جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع به التكليف
والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في
البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق
على الارتفاع وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل
بازاء كل واحد من هذه الاحكام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا هل يستلزم وجوب
ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
المامور المعتبر في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه
على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حال الطهارة
والحدث الا ان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه

ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف
عليه الوجوب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل بعض [illegible]
والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوبه كان واجبا وان كان
شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو مختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا
لزم احد الامرين وهو اما التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا
جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم التكليف بما لا يطاق لان حصول الواجب حين
عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر
وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال
عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم
ايجاب الشرع عدم ذلك الشيء في نفسه والجواب فما ذكره غير بعيد والوارد على تقدير ايجاب
ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير
عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن
كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق
حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل بمعنى ان الشرع يطلب العبد
عنه حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق و[illegible]
على قول الائمة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها [illegible]
على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من دعاه وهو استلزام ايجاب الشرع ايجاب [illegible]
السبب المسبب فيمتنع ان يجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه غير مقدور [illegible]

وهو مسلم ايجاب الشرع ايجاب شرط فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط
كالطهارة والصلوة بل يمكن ان يقع ويمكن ان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط
عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق
الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود
شرط كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في
وجوب الشرط مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده
اسقني الماء وهو على مسافة فان استلزم ايجاب سقي الماء ايجاب قطع المسافة الذي
هو شرط له فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي
ايجاب السقي في تلك الحال لزم التكليف بما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا
والعرف يكذبه قال ثم ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة
والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا بعدم
حصة تحريم الجمع والاباحة لان الموجود ما لا صلاحية له للتاثير والطلاق بالزائد على
الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا
بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها
التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب
فيتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة والجواب انه نهى عن الامكنة المكروهة
نهي عن وصف منفك عن الصلوة كما في الامر بالعطن والتعرض لتشنيب الوادي
مع المارة في الجادة ونحوها **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب
الشيء مطلقا ايجاب شرطه [illegible] ثم ذكر الشرط الا انه واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليه وجوده
والى ما يتوقف عليه صحته والى ما يتوقف عليه العلم بوجوده الاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على [illegible]

فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة
وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثالث
كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند
تحيره بمغايرة اربع الاتيان بالصلوة الى اكثر من جهة منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه الى
القبلة الا اذا اتى بها وكذا الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه احدهما بالاخر
فان المكلف مكلف بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكذا علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل منهما مرة كانت وجهين وكذا في جانب الترك فانه يجب عليه اجتناب شيء لا يمكن
العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كالمولى اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه
باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم الا باجتناب نكاحهما فكان واجبا ولو طلق
واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال يقرع ومنهم من منع
فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك
الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم
تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حلوله في محل
مبهم غير معين فيقبل التعيين لا كونه الطلاق موجودا بل موجودا مرا صالحا للتاثير في الطلاق وتعينه
اقتران بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك
فرع شيء واحد معين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصل الوجوب لا فرق لاشتباهه بغيره
عندنا واما هنا فليس كذلك فان المرتكب اجتنابه واحدة مبهمة غير معينة في نفس الامر ولا عند المكلف
ووجوب اجتناب الجميع انما هو من باب ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاقل
يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر ذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا
في وجوبه فقال قوم بوجوبه لانه لا يتميز البعض الواجب من غير البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنع قوم من ذلك

ذلك اذا يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على
ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال في الواجب المخير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين ولكن
عدم الخاص لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب فلا امتناع في التخيير بين
الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر
وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات وهذا انما يكون اذا اتى بالاقل
فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء
من الراس فانهما انما يكون كوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب فيتوقف العلم
بتمامه غسل الوجه باجمعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا
يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق
على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الرازي لسقوط الفرض بها فانهما قالا لا يمتنع
لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شغل الحيز
واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل
حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه
فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء مستلزم
للامر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة
واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير
مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو كان
على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا دليل فان المامور به هو الصلوة
وهو جزء من الصلوة في الدار المغصوبة وعدم الكل يلزم عدم الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار
المغصوبة يستلزم حصول الصلوة المامور بها من مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان

الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به منهيا عنه في حال واحد وهو عين
استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به
والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما يأتي وان النهي في العبادات يدل على الفساد احتج
المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر فيصح انفكاكه
عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعدد الاعتبار جاز
ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها باعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار
كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده
خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة
وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة المتحققة في الدار المغصوبة لتحقق
التلازم بين الغصب والصلوة فيها ح وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه
فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه بخلاف
تلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير
لازمة لها ككف البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي
ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فان
الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بالصلوة في الجادة وكذا
باقيها ونحوها الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب مع الصلوة في الدار المغصوبة
على ان بعض الشراح ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان
دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها
اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة في تلك المواضع هو ربط
اتفاقي

اتفاقي ولا ان نفس الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها معا
الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع كون ما ذكرتم سبب الكراهة

قال قد البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لان الوجوب لا
يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلا لانه بالعرض فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا
وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء
بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب و
ايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى
في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي
يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام
مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء
والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من
الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهو اختيار المصنف واحتج عليه بان
الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب
دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من الترك بالتضمن ولا
نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا المعنى وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما
يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه احتج
المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء
وضده معا وح لا يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري
الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لان النهي عن الشيء فرع كونه
متصور الناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن الثاني ان الاستلزام على تقدير ما ذكره

الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كفهم لكان الشيء وضده معا
مامورا بطابقة منهيا تضمنا وليس كذلك حتى الا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر
بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة
عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتى يكون
متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود
والحركة بالنسبة الى الحركة اليسرى وما شابه ذلك فقد يجوز غفلة الامر عنها حال الامر
لضدها لكن ذلك لا ينافي في المامور به لماهيته من كونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية
ليست الا وجود المامور به وبين عدمه اما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية
فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتماله على النقيض بالذات المستلزمة المنافية في
ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي فزعم ان المباح واجب واما
الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه
محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج المباح واجب والجواب
المنع من كون المباح ترك الحرام بل هو شيء يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب المعين
الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسبب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن
الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجب وسائر المندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما
اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا بجنس هذه الافعال فيكون جنسها
لا بعينه واجب ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حراما فهو واجبة اتفاقا الاحكام
الخمسة ما عدا الوجوب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا يمتنع من كون الشيء واجبا وحراما
او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وبانا ما اول الاجماع بان

الاحكام الاربعة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء
على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما يأتون به بعد زوال الاعذار
قضاء لما سبق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيهما وهؤلاء قد شهدوا
الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوون الصوم فيما يقضونه رمضان وتسميته
وهو يقتضي وجوبه ولانه مقتدر لقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما
تقدم من المنافاة بين وجوب الشيء وجواز تركه فلا يتحقق فيه شيء لزم اجتماع المتنافيين
وانه محال ولان الترك فيه واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق و
تمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على
تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء
لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي
بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض باشال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيفة
عند التعارض **قال البحث السادس** اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي
للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا
يستلزم رفع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد
الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى
بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيتقرر الاخر **اقول** لما فرغ من البحث عن
الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حين رفعه وهو نسخه واعلم ان الوجوب
الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا فذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمصنف
اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي فاحتج على مختاره هنا بما ذكره
فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه

اما الاول فلان الامر يتحقق دون تحقق الوجوب على ما تقدم والوجوب هيئة تركيبية من
جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد
من افراده اذ هو نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من
الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما والعام
منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون
مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر واعترض المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز
الذي هو جنس مشترك بين الواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي
لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء
المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه
نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل
قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر
الذي هو مقتضي الجواز ومع ذلك لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الجزء
الاخر عن المنع من الترك وقوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما قلنا انا لا ندعي القطع
ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت
رفع الوجوب الذي يقتضيه الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته
ومع رفعه يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما
قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا من غير شرط وليس كذلك فان مقتضاه
الوجوب بشرط عدم طريان الناسخ على مقتضاه ومع ذلك لا يلزم من ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه غير الامر

بجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه من الطلب ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي هو جنس الوجوب
اما ان يكون بالمعنى الاخص وهو رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم الذي هو جنس الوجوب والمندوب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول ممتنع لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب
ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني
لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او رفعه عنه كما في المندوب و
المباح وهو هنا ليس الا فصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس الا ان يقوم
منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك لو
لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير
تعيين ولا ريب ان المحقق لنفي الحرج بالترك بعد تحقق عدمه هو الفصل الاخر والمراد
بالبقاء في قوله فيبقى الاخر الثبوت اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ثبت عند
ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على ثبوت الذي هو جنس لهما ويحتمل التجوز فيه اما من
باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال قد الفصل الرابع في المامور به.
وفيه مباحث الاول يمتنع التكليف بما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف
وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فوجوده [illegible] يستلزم انقلاب علمه جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة
[illegible] الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف
بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال [illegible] التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد قبل
[illegible] المرجوح التكليف باحدهما التكليف بما لا يطاق والجواب [illegible]
[illegible] الذي [illegible] التكليف [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] بالتصديق [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] الجواز [illegible]

بانه تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور قد يعلم
الحث في المأمور به اي الحث في المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وقد لا يفتقر
في دلالته على المأمور الى قرينة لو اجتنب الحذف بان ذكر لفظ الامر يدل عليه فان قولك اضرب يدل
على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك اضرب
زيدا فانه انما دل على زيد بلفظه الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك اضرب واعلم ان الناس
اختلفوا في التكليف بما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل
ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة
على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه
فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل آخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير ومنعوا من التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واستدل الغزالي وصاحب الاحكام
ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع منه تعالى فالتكليف بما لا يطاق غير واقع اما
الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران
في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع
من صدر ذلك منه بالسفه والجهل واما الكبرى فقد برهن عليها في علم الكلام ثم ان كل عاقل
لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور القبيحة ونسبتها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق
واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان
والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض
لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو ممتنع لذاته وكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى فيكون كذلك تكليف العبد بفعل تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانه لو لم يكن مخلوقة
لله تعالى لكان من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل الاختياري الا عن علم بكيفيته والتالي باطل

ان لم يتمكن من الترك لم يتمكن من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك
على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل
فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب
الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا
والايمان عبارة عن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم او اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن
فقد صار التكليف باعتقاد صدقه واعتقاد عدم اعتقاد صدقه فيه وهذان الامران متنافيان لا يمكن الجمع
بينهما والا لزم اجتماع النقيضين لان اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض
اعتقاد صدقه فالتكليف به تكليف بالجمع بين الضدين وهو ممتنع لذاته فيكون تكليفا بما لا يطاق
الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الدواعي الى الفعل او الترك او حال رجحان احد
الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين عين الفعل او الترك تكليف بما لا يطاق
اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يمتنع الترجيح فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع
واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف بهما تكليف بما لا يطاق
والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان يوجب فرض عدم الايمان لان العلم تابع للمعلوم فيكون
امتناع الايمان المفروض مع العدم مستندا الى الاحتمال بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الذاتي لانه ممكن بالذات
غير ممتنع له لان ما بالذات لا يتغير ولا يفارقه بسبب ما بالغير من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه
الذاتي وهو متحقق والعلم بهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا كان
ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لزم ان لا يبقى مقدور اصلا وذلك يسقط الالهية
وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح كالجائع اذا حضره رغيفان متساويان
احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح والقسم
فانه ثم ان القدرة على الترك كالقدرة على الفعل ممكن وان قيل فانه يرجح احدهما الا انه ينقلب الى

ذلك المرجح ويتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم
وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه بتحصيل العلم بانه ممن اخبر النبي عليه السلام به وتكليفه بانه
لا من هذه الحيثية فلا تضاد ويجب بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلام اخبر به اما
لورود ذلك بعد موته الى الصحابة كما قال بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلامهم بكونه مكلفا
اخبر به والتكليف بتصديق النبي عليه السلام [illegible] في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال وعلى هذا لا يلزم التكليف بكل ما
كلفه ما اخبر به عليه السلام الحكمة [illegible] وهو [illegible] اتفاقا [illegible] ومنع التكليف بالضدين في الاخبار عن التكليف
بالايمان [illegible] لمن جوز [illegible] من الوجه الثالث لم يذكر كما [illegible] في هذا الكتاب تقريره ان الله تعالى
اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى
كلفهم بالايمان اتفاقا فيلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث ونقول ايمانهم
ممتنع لاخباره تعالى بعدمه [illegible] وفرض وقوعه لزم الكذب في خبره تعالى وهو محال اتفاقا اجابوا
عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم [illegible] قاعدة التكليف
او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم
وعلى التقدير الاخر [illegible] ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكان [illegible] فلان اخباره
تابع للعلم التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا لوجوب الجبر [illegible]
انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل
بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ويتعلق
الايقاع بالفعل لا في تلك الحال [illegible] عن الجميع ان هذا الالزام عائد في حقنا ايضا وجوابكم عنه هو جوابنا
واعلم انه لا خلاف لاحد من المعارضين [illegible] في هذه الوجوه كما قد بان لك من كون [illegible]
اما كونه غير قادر او القبيح فمحكم على كون العبد غير قادر [illegible] وتقريره بالايمان [illegible]
تكليف الضدين [illegible] عن المكلفين بالايمان تعلق بالمكلفين بالاخبار لا تعم الاخبار عنهم [illegible]

الايمان قال في البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيتناول
فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
هو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم على ترك الجميع
احتج المنكرون بانه لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها ح
وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان صدورها عنه مع تقديم الايمان

اقول كالصلوة على المحدث والمراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب على الايمان
اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بالفروع الشرعية كالصلوة والزكوة و
والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك اصحاب الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية و
من الناس من قال به في النواهي دون الاوامر ولا ثمرة لهذا الخلاف في احكام الدنيا لاتفاق
على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته
في الاخرة وهي انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان احتج اصحابنا
والموافقون على [illegible] بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات
عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب
لبني ادم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله وويل للمشركين الذين لا
يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية
لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يمكن
المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من [illegible] المقتضي ولا
دلالة للايتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان
لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه [illegible]

الامر بالحج جاريتين على عمومها لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من الاول ومن تحقق
شرائط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما ياتي من كون العام المخصوص
ليس بحجة الثالث ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ولو كان كذلك لزم كونها واجبة
عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علّلوا كونهم في سقر
بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول
الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من
سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين
المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمين كما جاء في الحديث نهيت عن قتل
المصلين ومراده المسلمين سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما علّلوا
بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب
بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلام الله تعالى
يجب حمله على ما هو اكثر فائدة وفي المذكورة حكاية عنهم فبين الله تعالى كذبهم فيها لقوله عقيب الاولى
انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل نطعم المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد
من الافراد مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر
وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ونمنع من عدم امكان حمل نطعم
المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة
جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لجميع الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا

لا يرد

لا يرد على القائلين بالتفصيل بمجرد دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو
الشرك لان ذلك اشارة الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب
على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن
كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من اللازم
اذ لا يلزم من ذمه على مجموع ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر انه تعالى عبر
بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى و
اخبر عن كفره باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم
واما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكونها واجبة عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركها الثالث ان الكفار
مكلفون بالنهي عن الفروع ولو كان كذلك لكانوا مكلفين بالامر بها اما الاول فللاجماع على انهم
يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا انهم مكلفون بالنهي لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما
يتناولهم لكونهم متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه [illegible]
الاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء
المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وبعد تقدير
تسليمه لا نم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات
للمصلحة الحاصلة بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا
لو وجبت على الكافر فاما ان تجب عليه حالة الكفر او حالة الايمان والكل باطل
فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فلان الصلوة الشرعية ممتنعة عنه حالة الكفر
والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فلانه
ساقطة عنه بالاسلام لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما يمتنع

حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر
بايقاع الصلوة مطلقا ولو في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة
وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا
فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم
وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها
لزم التكليف بما لا يطاق [illegible] تعين لان طلب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع
تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه لا يكون فيه
طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كالمحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة
الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع
للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها حال تحقق وجوده وعدمه
اما الاول فلانه سبب لسقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط
والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع كون
الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجب عليه اجماعا ويسقط قضاؤها
بعد فوات وقتها ان كانت مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو مسلم واعلم ان المص اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القضية
لانها كالتمنع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القاضي فاجاب بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي
من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال
كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه
بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لان الناس افترقوا
على القولين المقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه اذا غير ممكن من اجتناب

اجتناب المنهيات من غير عتب لامتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك
وان غير تركها لغرض من الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كما يمتنع امتثال الاوامر فان قيل ان
فوات المنهيات لا لامتثال فان الاتيان بها لا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان
ولان هذه الحيثية ممكن فيبطل الفرق قال رحمه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى
خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالاتيان به
فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الاتي به تمام ما كلف به والا فرض انه الاتي خلاف
في الوجوب ثبت المط ولا يلزم اقتضاء الامر التكرار وحجج الوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب
انه مجزئ بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجزئ بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على وجهه
اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب يقتضي
الخروج عن عهدة ذلك الامر او يسقط القضاء على ما عرفت من تفسير الاجزاء وقد اختلفوا
في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واحتج المص على الاول بوجهين الاول لو لم يخرج
المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى
به او بغيره والتالي باطل بقسميه فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا
بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على
وجوبه ولم يكن الاتي به اولا اتيا بتمام المامور به هف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن
العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة
وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما
نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة
بالاتيان بالمامور به هو معنى الاجزاء وهو انه في الاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف

عن العهدة مع الاتيان بالمامور به فلم يقيد بالاتيان بالمامور به يكون الباء موضوعة للسببية ومع
للمصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به
واللازم باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز بالنسبة الى الامر
باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتيان باتمام الحج الفاسد غير اتيان بالحج
اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه
المستفاد من الامر الثاني قوله المبحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد
مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون وقت
فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت
لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة
يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا
للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان
الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر
مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول وقت الامكان
هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول او لا بل يحتاج الى دليل مستأنف قال
نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون
باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال
ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت
ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر
الفعل بعد الزمان الاول وان قلنا بالثاني لم يقتض فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان
النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق الدلالة اللفظية اما لو كان في اقتضائه ذلك مطلقا سواء كان بطريق المطابقة

او التضمن او الالتزام وهو الظاهر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت
كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه فيما بعده
قال المحققون من الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة والحق
الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره ولا يدل
عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول
غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قوله افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا
فيما بعده لكنه يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على فيما بعد يوم الجمعة
الفعل يوم الجمعة بل تكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه
واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء
كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين
فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره وح لا يكون دالا على
احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب
في المقيد بالوقت امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني
لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء المقيد وايجاب الكل يستلزم لايجاب
كل واحد من اجزائه واما الثاني فظ الثاني ان الوقت المعين للعبادة كالاجل للدين
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما
نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي وقت كان
بل في ذلك المقيد فان امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس
على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في
وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير

مرجح فاذا زال ذلك الوجه وتجدد آخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب السابق لعدم عموما
بخلاف امر المدين الذي جعل زمانا للتسليم فان الغرض من ايصال الاجر واجراء الحكم
ثم الانتفاع به وهو الامر لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده قال قد
البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي معين وان استلزم وجوبه بدل واحد
الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الكلي لا يتم الا به ولا
بالامر بالجزئي ليس امرا بذلك الشيء كقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان المطلق بالامر الكلي ذهب قوم الى ان الامر
بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها لا على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع
بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما
عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع
المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات
الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه
وقال الاكثرون المطلوب بالامر الكلي جزئي ما لان المشترك بينهما امر كلي لا تقرر له عينا
فيستحيل تعلق الامر به لان غاية الطلب ايقاع الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في
في الاعيان والا لانتفت الحقائق عينا وكونه لا يوجد الا مشخصا لا يقتضي عدم تعلق الامر به مع
ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل اتفاقا
وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيعودون فيما فروا منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر
بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء ذهب المحققون اليه ومنع قوم محتجا الاولين انه لو كان
الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا ولقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث والمقدم مثله بيان الملازمة انه امر البالغين ان

ان يامروا صبيانهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثاني انه لو كان كذلك لزم صحة كون قول القائل
ان النفي في صورته ما اذا قال لغيره ان يامره بفعل وقال لا تفعل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج
الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني وجوابه ان ذلك مفهوم من قرينة
حالية وهو كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال البحث السادس المندوب
غير مامور به الا للمجوز وايضا المندوب نعم هو تكليف في الاصح ليست تكليف انتفاء الطلب فيه
ولا يقع التكليف الا بالفعل فالمطلوب في النهي كف النفس عن الفعل لا الفعل حال وجوده وجب انقطاع
التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به
حقيقة وخالف في ذلك اكثرهم وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب
مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان عند الوجوب والندب في شيء واحد وانه محال وهل هو تكليف قال الكافة
الاصح نعم لانه لا يخرج عن كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كان في الكلفة والمشقة في فعله لان ترك
ذلك الثواب ربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال البعض لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لكن فيه مشقة كالمباح
ورد بالمنع لانه هو الحكم بترجيح الفعل لكونه سببا للثواب من غير طلب التكليف لا لمساواة فعله
فعله وتركه في فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا الثانية زعم الاستاذ ان المباح مامور به
التكليف وخالفه البعض لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب
على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاذ بانه يتناوله التكليف باعتقاد اباحته فيكون
تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر
الثالثة ذهبت الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختاره المص الاول لما احتج عليه فخر الدين في المحصول انه النهي تكليف
التكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي ممتنع ان يكون مقدورا للمكلف لانه اولا ثابت لا تعلق القدرة به
والعدم محض فيمتنع كونه اثر القدرة وانما قلنا ان العدم الاصلي ممتنع التكليف بتحصيله لانه تحصيل الحاصل وهو ممتنع

مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا
فامتنع منه حمده العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن ضد فعل الزنا وذلك يوذن بصحة تعلق
التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه
على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس بمقدور وراجع ما تقدم في تكليف الامتناع امرا وجوديا وهو فعل
الضد الا انهم اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته له
فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني احتج الاولون بان
ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكل ما ليس بمقدور لا يقع التكليف به على
ما تقدم فيتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لكونه
لم يتحقق العصيان بتركه لانه غير مكلف به والتالي باطل فالمقدم مثله احتج الاخرون بانه لو امتنع ان
مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا مطلقا واللازم باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول غير الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان
ممكنا فلنفرض وقوعه فيه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف
به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع
من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد
فرض كذلك هف ح لا يتحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول
كونه ممتنعا مطلقا والتكليف به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا بايقاعه
في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق
ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على الاطلاق مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او في زمانه
وممتنع في كل واحد منهما من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قوله

الفصل الخامس في المأمور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمأمور لان امر غير الموجود سفه

سفه والله منزه عنه واحتج الاشاعرة بانا مكلفون بالشرائع بامر الرسول عليه السلام والجواب المنع
من استناد التكليف الى الرسول عليه السلام بل الرسول عليه السلام مخبر ان كل من يأتي الى يوم القيمة مكلف
بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور قوله اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم
وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين مأمورون في الازل بما امرهم به مع كونهم معدومين فيه لنا ان
صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي عده العقلاء سفيها
مجنونا والله منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعدم
فهمه وتجويز امر المعدوم احتجوا بانا مأمورون بالشريعة بامر الرسول عليه السلام مع كوننا معدومين حال الامر
الشناعة انما تتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مأمور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز
وجوده في الازل على ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مأمورا به وهذا مما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا
مأمورين بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف
والنبي صلى الله عليه وآله مخبر عن ذلك بان قال ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله كلفه
كما كلفكم به وليس هذا اخبار المعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه [illegible] لامر المعدوم [illegible]
المخبرين عنه الفاهمين خطابه وكلامهم [illegible] الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وكونه سفها
[illegible] معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه [illegible]

قوله البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمأمور لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة
ولان الفعل مشروط بالعلم والتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان
توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب [illegible]
على المجنون والصبي ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا بالادلة
الجلية [illegible] لا يستلزم الوجوب على المجنون [illegible] المراد بالاية الثمل قوله اكثر العقلاء التكليف
مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب [illegible]

او غير ذلك فالغافل ليس بمامور ما دام غافلا واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه نظر لانه
دال على عدم تكليفهم لا على عدم صحته الذي هو المقال اذ لا يلزم من عدم التكليف عدم صحته سلمنا لكن
لا يلزم من عدم تكليف هؤلاء الثلثة عدم تكليف غيرهم من الغافلين واما العقلي فلان الاتيان
بالفعل المامور به مشروط بالعلم بالفعل فان الفعل الاختياري للعبد لا عن قصد سابق عليه و
هو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تع على علمه وهو باطل اتفاقا
وح يمتنع التكليف بالفعل حال غفلته عنه تكليفا بما لا يطاق قيل احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر
الغافل واقع فيكون جائزا اما الاول فلوجوب الامر بمعرفة الله تع كقوله فاعلم انه لا اله الا الله
فالمامور به لا يكون عارفا به والا لكان مامورا بتحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهو محال واذا
لم يكن عارفا به استحال كونه عارفا بامره اذ العلم بالامر من دون معرفة الامر محال فقد تحقق امره
حال غفلته وهو المدعى واما الثاني فظاهر الثاني ان التكليف لو كان منتفيا عن الغافل لوجب نفيه عن
الصبي والمجنون وغيرهم من الغافلين ضمان ما اتلفوه من الاموال والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم
الملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فان الزكوة تجب في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك دال على صحة
تكليفهم الثالث لو لم يصح تكليف الغافل لما كان السكران منهيا والتالي باطل لقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة بينة والجواب عن الاول
ان معرفة الله تع واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور ولا غيره من طرق الشرعية
ولا يلزم الدور والحق ان هذا الامر توجه الى العارف بالله تع بل العلم التصديقي بنفي
الالهية عن غيره وذلك معلوم للمكلف المامور من جهة التصور مجهول من جهة التصديق ومعرفة
الله تع غير متوقفة على وحدانيته ثم يتحقق امر الغافل عن الامر ولا عن المامور به سلمنا لكن معرفة
كون الامر صادرا من الله تعالى انما يتوقف على معرفة الله تع بوجه ما والمامور به معرفة الله تعالى بوجه آخر فلا يلزم

شرعا ما ذكره وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان ضمان المذكورين من قبيل المتلف وتبرئت الزكوة
من اموالهم لا يتعلقان بفعلهم بل باموالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو تكليف للولي باداء ما تلف والكلفة
الولي وصلوة المميز مامور بها لا من جهة الشارع بل من الولي وخطاب الولي معلوم للصبي بكلفه خطاب
الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهرت فيه مبادي الطرب فلم يزل عقله وهو المتمكن من التمييز
ليس بغافل فهو حال توجه الخطاب نحوه وقوله تع حتى تعلموا ما تقولون اي حتى يتكامل فيكم الفطنة والفهم
نقول الاية وردت قبل تحريم الخمر وليس المراد منها النهي عن السكر بل وقت الصلوة مثل قوله لا تمت وانت
شبعان اي لا تشبع وقت الموت ويمكن حمله على الاولى لولا ... الغاية وعلى الثاني ...
فرق بين ... والتكليف به عادية اما الفعل فيه ... حال عدمه عائدة الى العلم فل...

المبحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج
عن شيئين النظر الاول المعرفة للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر
عدم الشرط المعتبر فيه منعوا لان صوم غد مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم
التكليف بما لا يطاق وجوزه قوم واستدلوا على صحته بتوطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون
التوطين لطاعة الاخرة ونفعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان
الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء والحيض والجنون او الموت وعدمه
ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا ام لا فمن جوز التكليف بما لا يطاق جوزه واما المانعون فقالوا
ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه لبقاء القدرة المصححة للتكليف فان بلغ بحيث صار حصول
الفعل واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف بايجاده واعدامه لعدم قدرته على شيء من الطرفين

كالتكليف بالاتيان وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة

لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء

ملزوم لرفع التكليف به وفيه نظر لمنع الملازمة اذ التكليف قد يتحقق فيما لا مؤاخذة على فعله

ولا على تركه كالمكروه والمندوب كما تقدم ولو سلم لكن دلالة على عدم صحة التكليف الذي

المط برفع عدمه وهو غير ملزوم للمدعى كما تقدم المسئلة الثانية يجب على المامور ان يوقع

الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال لامره وهو المراد بالنية بدليل قوله تعالى وما

امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص من المكلف في عبادته الا بذلك ويستثنى

انما الاعمال بالنيات فيما لو وقع وتخرج عن هذا الحكم عن وجوب النية التي هي القصد المذكور

احدهما النظر الاول عن النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن

فانه لا يعلم وجوبه الا بعد اتيانه به وهذا انما يأتي على مذهب الاشاعرة القائلين بان وجوب

النظر سمعي اما نحن فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي ليس مستفادا من الامر الثاني ارادة الطاعة

فانها واجبة للمامور ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط على الذي يكون

وهو المامور به مشروط بالشرط يصح توجهه الى المكلف مع علم الامر بعدم الشرط كامره تعالى زيدا بالصوم غدا

مع علمه بموته او جنونه فيه ومنعه المعتزلة وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاشعريين وخلاف فيه وصح

امر غير العالم بعدم الشرط كالسيد بعبده كما في ترتب الفرع مع جهله بموته فيه حجة الاولين ان الفعل مع عدم

شرط ممتنع وكل ممتنع فهو غير مامور به اما الصغرى فظاهرة وقد تقدم بيانها واما الكبرى فلانه لو كان

مامورا به لزم التكليف بما لا يطاق ولانه لو صح ذلك لصح مع علم المامور به بانتفاء الشرط واللازم باطل اتفاقا

فكذا المقدم وقال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يتوقف الميت حال كونه ميتا الفعل لكن لم لا يجوز ان يتوقف

لمن هو موجود جامع لشرائط التكليف صم غدا مع علم الامر انه سيموت في الغد عن الحيوان ذلك جائز

لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في العبادة وانقيادا

وما نعاله في الدنيا لانزجاره عن المعاصي المنافية وانحرافه عن طرائق الفساد وعلى الاول يحسن ان

يستصلح السيد عبده باوامره بحيث يعزم على غيره عالما بنسخها امتحانا فاله وكما يحسن ان يقول لا يعرف

على بيع عبده مع علمه بعزله لذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد وما فيه النزاع

ونزيد المسئلة ان المجوزين قالوا ان الامر قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من الفعل المامور به

كما يكون لمصالح تنشأ من فعل المامور به وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم

لو كان الغرض من الامر طلب متعلقه عن الفعل المامور به اذا لم يكن الغرض من ذلك ما ذكرناه من الفوائد الثابتة

في نفس الامر فلذا والجواب عن الثاني بالفرق بان الفوائد المذكورة منتفية على تقدير علمه بخلاف ما اذا

لم يعلم فانه يطيع ويعزم بالعزم والبشر والكراهة ويتأتى تمام البحث في مسئلة جواز نسخ الشيء قبل فعله

ويتفرع على القولين المذكورين وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم سقط فرضه بسبب

ما يسقط فرض الصوم عنه كالاغماء والجنون والحيض وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفارة عليه لظهور كونه

بصوم ذلك اليوم وهذا هو المختار على الاقوى وهو قول الشافعي ومن قال بالثاني قال بعدم وجوبها لانتفاء

مامور به قبل طرو المانع

قوله البحث الرابع الامر يتعلق بالتكليف والمكلف والفعل اما التكليف

فيشترط في حسن الامر به تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات والعلوم وغيرها

وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا

ويعلم انه سيفعله به وان يقصد بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من

التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه

المط فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب عليه فعله كالقدرة والعقل وان كان من العبد

واكراهه لم يجب عليه تعالى فعله لكن يجب ان يلزم فعله وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد

كغيره من العلوم والالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزم فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحة حدوثه من

المكلف اذ لا تاثير لصحة من الغير وصحة تنزله فيه يخرج المستحيل وصحة حدوثه على جهة الاتيان به ان يكون حسنا

وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زيادة
حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح
وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب شكران نعمة لم يعز ذلك واجبا واما الامر فيشترط
تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب
الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة
زائدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم
الى حين الفعل الحق عدمه اذ تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز
اذا علم انه تعالى انه سيتمكن حال الحاجة **اقول** لما ذكر ماهية الامر وقسمه شرع في بيان جملة من
شرايط حسنه التي لا يكون حسنا الا مع تحققها ولما كان الامر فعلا لا بد له من
ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شرائط حسنه الى كل واحد من
هذه الاركان الثلثة والمص ره اشار الى هذه في اقسام الاربعة **الاول** ما يرجع الى الآمر
المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له
القدرة والعلوم والآلات التي يفتقر في اتيانه اليها وكون الفعل المامور به مما يستحق
الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
انه تعالى انه سيفعله ان استحق ولم يحبط علمه بكفره وان لم يقصد انه تعالى بذلك ايصال الثواب
الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف
التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وعلم ان في هذا الكلام نظرا فان الشرط الثاني ليس
من الشرايط المتعلقة بالمكلف بل من الشرايط المتعلقة بالفعل المامور به والثالث هو
الثاني بعينه وليس الرابع شرطا لحسن الامر الا على حكم العقلاء بحسب جميع الذي هو عين
والثاني فما ذكر مخصوص بامر الله تعالى عباده اما اذا كان الآمر غيره تعالى فانه يشترط علمه

او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره **الثاني**
ما يرجع الى المامور وهو المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على
الوجه المطلوب منه ايقاعه عليه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته
وجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة
لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصول تلك الآلات
في وجوب الاتيان بالمامور به المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد كبعض العلوم
والآلات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعلها ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصولها فان قيل ظاهر
هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح منه فعل الارادة والكراهة مع صحة فعل العبد اياهما
والا لكان هذا القسم مما يوجد وجهها وذلك يقدح في شمول قدرته تعالى جميع المقدورات على المذهب
الحق قلت ليس المراد بعدم صحة فعل الله تعالى اياهما ان قدرته غير متعلقة بهما بل انه لا يدل على
انه يكون ذلك ملزوما للالجاء الى الفعل والترك المنافي للتكليف اذ عند وجود القدرة
والارادة يجب الفعل وكذا عند وجود الكراهة يمتنع الفعل **الثالث** ما يتعلق
بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المكلف والاول احتراز
عن المحال في نفسه وعن الثاني عن صحته من المكلف لانه بالنسبة اليه من يمتنع حصوله منه جار مجرى المستحيل في نفسه و
لكن يعتبر الصحة من المامور مطلقا بل لا بد من صحة صدوره عنه على وجه الامر اذ الاتيان بالمكلف
وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحانه بان يكون فرضا او نفلا ويشترط
اذا كان الامر على جهة الوجوب تخصص الفعل بوجه يقتضي وجوبه اذ لو لم يكن مختصا بوجه يقتضي كونه واجبا
لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب شكرانا نعمة لم يعز ذلك الكفران
واجبا وعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقة وهو الوجوب بل هو على ما ذكر
بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره ثانيا اشتراط كون الواجب مختصا بوصف يقتضي وجوبه دال على

اشتراط كون المندوب مختصا بوجه يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه او لغيره مما يكون متقدما
على الفعل من ما يحتاج اليه المكلف في القيام بجميع الوجه المطلوب من علمه بوجه عليه وترغيبه فيه اذ ليس
ما يحتاج اليه من المقدمات فان توقف على مقدمة وذهب الجبرة ان الامر المتقدم على الفعل انما
يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما كلف به وان الامر بالحقيقة فلا يحتمل الا حال ايقاع الفعل لانه
حال القدرة وقد تقدم ابطال كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان او بما
ما ذكرناه وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة بالامر بعينه ومن شرط
تمكين المامور من الفعل واذا احتاج عند توجه الامر المتقدم اليه الى وقت الفعل الحقيقي
اذ لا يشترط اذا اقترن ذلك التقدم مصلحة للمامور ولبعض المكلفين اذ اعتبار التمكن والقدرة
انما هو عند ايجاد الفعل لا قبله فيصح من الحكيم امر العاجز عن فعل في الحال بايجاده في وقت متأخر
عنه اذا علم انه يكون متمكنا فيه من ذلك الفعل قال الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث الاول
النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر وبقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وجب الانتهاء عن المنهي اقول لما فرغ من مباحث الامر
شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام فيه اما في ماهيته او في حكمه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة
الاستعلاء واما الثاني ففيه مباحث الاول في انه دال على تحريم المنهي عنه وزعم ابو حنيفة ان لا تفعل قد استعمل في معان سبعة التحريم
كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة كقوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا والتحقير كقوله تعالى
ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم وليست حقيقة في جميع هذه المعاني اجماعا وهي حقيقة في التحريم او في الكراهة او في القدر المشترك بينهما
مطلق طلب الترك الشامل للجازم وغيره والحق الاول وهو مختار المص كما في الامر لوجهين الاول ان الامر للوجوب
ومن كان كذلك كان النهي للتحريم اما الاول فلما تقدم واما الثاني فللاجماع على هذه الملازمة فان كل من قال بان الامر
للوجوب قال بان النهي للتحريم ولانه لا فرق بين الامر والنهي الا في التعلق فان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك فكان

ولما كان الامر دالا على الطلب الجازم المانع من النقيض مطلقا كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه
التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه
مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم الثاني قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى
الانتهاء عن المنهي عنه لكون الامر للوجوب كما تقدم وهو معنى التحريم وفيهما نظر اما الاول
فللمنع من الملازمة والاجماع عليها ممنوع اذ القائل بان الامر للوجوب ليس كل القائلين فان
قلت بان كون الامر للوجوب وان النهي ليس للتحريم لم يقل به احد قلت عدم القول لا يدل
على القول بالعدم وعدم الفارق بين الامر والنهي الا في المتعلق ثم اذ ثبت وبيانه في
مطلق الطلب لا يوجب وبيانه في كونه جازما واما الثاني فلان تحريم المنهي عنه انما يستفيد
من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني والاول لا يلزم منه كون
نهيه مفيدا لتحريم المنهي عنه لدليل كون مطلق النهي كذلك والحق التمسك في ذلك باجماع الصحابة
فانهم استدلوا على تحريم اكثر المحرمات بالنهي عنها ولم ينكر بعضهم على بعض فكان ذلك اجماعا
واجماعهم حجة وبان السيد لو قال لعبده لا تفعل ففعل استحق الذم عرفا فكذا لغة
شرعا لاصالة عدم النقل وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على
الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تخرج
اليوم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرر ولا نقض احتج المخالف بان
النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب
المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما والدال على القدر
المشترك لا اشعار له بالمتميز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي المطلق كقوله لا تفعل
هل يدل على التكرار اي المنع من ذلك الفعل دائما ام لا فذهب اليه اكثر الاصوليين
ومنعه الباقون وهو مختار المص واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد يستعمل في

التكرار اتفاقي وفي الوحشة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة
وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا اليوم وقول المنجم لا تسافر اي في هذا الوقت
فان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيلزم المجاز
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما دفعا للمحذور
الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض ولو كان للتكرار لم يكن كذلك
اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك ولا تشرب اللبن في
هذا اليوم واما بعد اليوم فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام نقضا ولا تكرارا واما الثاني
فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكرارا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة
نقضا احتج المثبت بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق
ذلك اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في كل الاوقات اذ لو ادخل فردا من افراد
الماهية في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها والجواب ان المنع
من عدم تحقق الا بادخال الماهية في كل الاوقات فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك
بين المنع من ادخال الماهية في الوجود الا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز وهو المنع من ادخال
الماهية مطلقا الذي هو مدلول النهي المطلق على ما به الامتياز من قيد الدوام وقيد اللادوام
لعدم دلالة العام على الخاص وفيه نظر فان الامتناع من ادخال الماهية انما يتحقق بالدوام
من ادخال الماهية وبعد ما يمتنع من ادخاله في غيره ليس منعا من ادخال الماهية بل منعا من ادخال بعض
افرادها وهو الذي يمكن وجهه في ذلك الوقت والمصنف اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر
الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجريده عن القرائن ولان الصحابة يستدلون على تحريم شيء على سبيل الدوام
والزنا وقتل النفس وعقوق الوالدين وغير ذلك من المحرمات المؤبدة بمجرد النهي عنها واذ ذكر
تقرر هذا علم ان [illegible] النهي [illegible] التكرار [illegible]

الامر وعلم [illegible] البحث الثالث النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي
بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني
فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولا دليل
على الفساد ودليل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي انما يدل على الزجر
اما الثاني فلانفكاكه عنه في التصور ولا يتأتى مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها
الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لقوله عليه السلام
دعي الصلاة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على الفساد والمنهي عنه مطلقا
وهو مختار القاضي عبد الجبار وجماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وقال جمهور فقهاء الشافعية والحنفية
وجماعة انه يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات واختاره
والمصنف واحتج على الاول بدلالته على الفساد في العبادات بان الاتي بالعبادة المنهي عنها لم يات بالمامور به وكل من لم يات
بالمامور به فهو باق في عهدة التكليف ينتج ان الاتي بالعبادة المنهي عنها باق في عهدة التكليف وهو المراد
بالفساد اما الصغرى فلان العبادة المنهي عنها ليست المامور بها والا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة فما نهي عنه شرعا من العبادات لا يكون موافقا للشريعة
لاستحالة كون المامور به عين المنهي عنه وهذا القدر كاف في المطلوب واما الثاني فهو عدم دلالته على الفساد
في المعاملات فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع
وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك
بل لو وقع لكان مستقرا عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة فان المراد بالفساد عدم ترتب الاثر المقصود
عليها كما تقدم الثاني انه لو دل النهي على الفساد في المعاملات لكانت دلالته عليه اما بالمطابقة
والتضمن او الالتزام والكل باطل اما الاولان فلان اللفظ لا يدل على غير ما وضع له
الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو
مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع في وقت عدم ترتب اثره عليه لا يقال
ان هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نسلم
فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي
عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل
عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته
او لجزئه او للازمه كان دالا على الفساد وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل **تذنيب**
بعد دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انه دال عليها
واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم
وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح
والمضامين وصوم العيد وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق كقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم ونهيه عليه السلام عن بيع الملاقيح فان لم يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول وان تحقق فيلزم الثاني

الثاني فلانه لو دل عليه لكانت اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان
كون قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا لصحة المنهي عنه ولا لازما حتى يدل بالمطابقة او غيره
بطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له في اللغة وغيره عن موضوع اللغة والعرف
كما في غير النهي والا لما في النهي عن الصلاة الحائض يعني اللغة وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة ويقول
ذلك المعنى المنهي عنه اما ان يمكن تحققه او لا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان المحال كالاعمى لا يبصر
لا يصح النهي عنه فانه لا يصح ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي
الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة اتفاقا
مع تحقق النهي ولئن سلمنا لكن لا يجوز حمل النهي فيها على النسخ كما يقول المولى لعبده في البيع لا تبع
ونهيا في الصور الاولى النسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامر اللغوية وهي ممكنة واما لا
كونها ممكنة ولا ثم النهي لا يدل ان يقال الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيح والفاسد
لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ومنع كون المعنى الشرعي هو
الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز
لا يصح **البحث الثالث** المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستقر على القول بتعاقب الاكوان
واستغناء الباقي امكن فتح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن جميع
فتح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله وحسنها
كالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التفرج كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا
الشرط مفسدة عند عدم الفرق وكذا الامر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن
احدهما عند عدم الامر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما لان التقدير قبح احدهما
وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجوب احد الضدين يوجب عدم الاخر فلا يمكن النهي عنه
فتبين **اقول** المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستقل الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى الاكوان

مستغن عن المؤثر وانما يشترط بقاء الاكوان وستغنا الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلزم

فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حالين فطالكن به للاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا القسمين

وانا قلنا المستلق لانه لابد احوال المكلف عن ظهر الفعل ولهذا اجاب مع افوه ترتب التعزير والعقوبات

بلانه ثابت للقايم والقاعد وغيرهما لان القايم مثلا انما يؤثر في القيام حال صدق انه اطالت فلا يجب

جميع افعاله قبيح نهي عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه

لكن بمقدورا في فعل ما فيه العدم كترك ويقبح نهي عنه والا لزم التكليف بالمحال ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه

قبيح نهي عنها اجمع في ذلك الوجه الذي تعلق القبيح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح

الخروج في المغصوبة جهة انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه كما في الشيء مفسدة قد يكون تابعا لمطلقا او موقوفا على شرط

فحيث النهي عنه لذلك وقد يكون مفسدة مشروطا بعدم افراد او بوجهه وبالعكس وقد يكون مفسدة ذلك للاخر مشروطا

او بوجهه فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده ولكل الاخر فالاول كبيع المملوك في الصغير وكتبوه دونها

فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح الاختين فانه مفسدة عند

نكاح الاخر فنهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم في كون الشيء مفسدة عند الاخر انما يتبع

المتنافيين الذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اذا فرض ما اذا كان كل منهما مفسدة

الاخر فلا يوجد كل منهما بوجود الاخر لاستحالة اجتماع الضدين ولا يجب الشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا

غير مشروط والمراد من ذلك بعد ذلك عدم ما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة

عند وجود الاخر فلان المفسدة ح تكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح النهي عن

احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان تكون المفسدة مشروطة بذلك العدم

لا مجردا قترانها به ولا اقتران ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم

الاخر كما هو مفسدة عند وجوده **قال** قدس الله روحه **المقصد الرابع** في العام والخاص وفيه

فصول **الاول** في الفاظ العموم وفيه مباحث **الاول** العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له

بحسب وضع واحد فبالاول خرج النكرات سواء كانت للواحد والاثنين او الجماعة

عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمروا وفرق بينه وبين المطلق

المطلق دال على الماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية

باعتبار التعدد والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب

والخير والمطر فمجاز ويدل له ليس استعماله الذهن **اقول** لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع

في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص

نظرا العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل

على مسائل ثلث الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول

احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس

وغيره وقيد يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول عن المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج

جميع النكرات سواء كانت للواحد كرجل وللاثنين كرجلين او للجماعة كرجال فان رجلا يصلح

لكل رجل من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلين ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد

كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة للاحاد و

بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء او

لمعان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها

لكن بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس

حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا

ليس على الحقيقة الوضع ويخرج به ايضا الخبر كضرب زيد عمروا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له

لكن بحسب وضع واحد وعترضه المصنف في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما

يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد من مرتبات تلك وغيره

لما ذكرنا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئياتهما
مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ
المشترك اذا كان عاما عن حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان اللفظ
مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصد مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
غير شيء من الجزئيات الا في غير الحيض مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا ان
عموم لا يتحقق الا ان يتناول معنى حقيقيه او كان مراده اخراجه من العموم يلزم فان تناوله المعنيين
عموم والفرض القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا بحيث يكون
بدونه وهذا على العكس فان المستغرق لا يصلح لما يطلق خروج المستغرق لما يصلح له كرجل في موضع جمع
واما قوله ضرب زيد عمرا فيخرج بالقيد الاخير لا بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له
لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة لها جزئيات ليس مستغرقا لها وان كانت
ذات اجزاء والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق
بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك وهي مع قطع النظر عما يغايرها
ليست الا الحقيقة فهي ليست من حيث هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا موصوفة بشيء
شيء من ذلك مع انها صالحة لان يكون كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت
باعتبار قيد ان الوحدة بها كانت واحدة وان اعتبر الكثرة بها يكون كثيرة وان اعتبر
قيد ان العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض فاذا تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلق كالانسان والرجل وان دل عليها باعتبار
قيد ان الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال
وهذه الحقيقة معدود والعدد عارض وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال وان
اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل والتحقيق

الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق هو مع العام
لكون مدلول الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة
ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة
وظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا غير معين
قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا
في ان العموم هل يعرض للمعاني كما يعرض للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كما
المرتضى وابا الحسين البصري والغزالي وقال قوم انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان
حقيقة في شيء من المعاني لاطرد واللازم باطل فالملزوم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من
ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فلانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة
ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال
انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكره من المثال بزيد وعمرو ليس
كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا لكن كون الاطراد دالا
على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج
المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا كقولهم عم المطر
وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاصل في الاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا
مجاز بدليل سبق الفهم الى اللفظ الذي عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى
القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة
تدل عليه وهي اما ان تتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة
او تختص بالعقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد
يتفق في الدلالة على الاستغراق الى افهام لفظ كلام الجنس مع الجمع والافراد كالعبد

وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او العقل
كدليل الخطاب. ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا
لو كان قوله من دخل داري فله درهم مشتركا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم فلو كان للاشتراك لما حسن
الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الاستفصال
قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء ولو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض
قام كل الناس ما قام كل الناس الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم انما عبروا
بهذه الصيغ وكذا جميع والنكرة المنفية تنقض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج
على الاشتراك بانه يحسن حسن الاستعمال ولذا الاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم ما دخلها
عموم والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام
قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقيق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس
في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبتته جماعة من المعتزلة والشافعي
وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعملت في الخصوص مجاز
وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب فرقة الى ان الالفاظ
المذكورة وضعت للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني الوقف واختار القاضي ابو بكر في الاولين فالذي احتج
على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ
العموم موجود والمانع منتف والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فلان
العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه والافهام مع اباءه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه
ولا مانع عن ذلك وذلك معلوم عنده ضرورة باعتبار عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني
فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثالث وهو اقامة الحجة

احتج على ان كل واحد من الالفاظ المذكورة موضوع للعموم لغة فهو كذلك فنقدم عليه بيان اقسامها واعلم
ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ اليه او يتوقف والاول
اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول كل و
جميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبيد اتيت واي ثوب لبست واي عبيد اكرمك فهو حر واي ثوب
اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من جاءك وهذا
والثالث اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا او يختص ببعض افرادهم مثلوا لا تتعين الفقيه اي اراد البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان
كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ
اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الثاني
وهو المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ اخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه
كالفقهاء او اضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف السلب عليها نحو لا رجل في الدار
واعلم ان العموم كما يستفاد من اللفظ فكذا يستفاد من غيره وهو اما من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم
فانه يفيد عرفا تحريم انواع الاستمتاعات واما العقل وهو ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم
وعلة تقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجوز العمل بالقياس مطلقا او في هذا النوع
وهو منصوص العلة كشيخنا الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسئل النبي عليه السلام عمن
افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان
الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة
عن كل ما ليس بسائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم انه لو لم يكن للعموم
لكان اما للخصوص خاصة او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان كونه للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والثاني

قطعا فان من قال لا فرق عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء وانما يبطل كونه مشتركا بينهما
فلانه لو كان كذلك لحسن الجواب بلا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول اكل
الرجال ام من النساء فاذا قيل من الرجال يقول اكل من العرب ام العجم فاذا قيل من العرب يقول من ربيعة او مضر والعلم
ضرورة من العلوم لنا بذلك مستقبح عندهم انتهى وانما قلت اذ لا يبدء من الاستفهام عن كل مرتبة لان القائل بكونها
موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك بينهما لم يكتف بذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما
الاخر وهو كونها ليست موضوعة لكل منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين
العموم والخصوص ومنع الاجماع عليه ولا كونها للعموم في المجازاة انه فلانه انما لعشرين نحو ان دخل فاكرم من اكرام
كل رجل حسن انه لو اهل اكرام البعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم حقيقة اذ لو كان للخصوص لما حسن اكرام
كل رجل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لما حسن اكرام الجميع الا بعد الاستفهام ولظهر ان المراد العموم او الخصوص
موضوع للعموم لانه الاجماع على فساد رايه فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء من قوله من دخل
داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين ونحو ذلك والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحته وانما قلنا انه يحسن
الكل لانه لو اختص بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان الذي في الاستفهام والمجازات للعموم لا يقال لفظ للعموم لم لا يكون لنقض
قوله فانهم قائم كل من نعم ان وان التناسب لاستعمال كل منهما في نقيضه الا فرده وكذا النفي والاثبات
المنافيان في الملازمة فلان التنافي لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيد العموم لان المنفي ان يصير زيد لا الكل
في البعض واعترض المصنف بان نقيض القولين المذكورين لا يتوقف على كونه كل للعموم فانه على تقدير كونه بعضا
جزئيا كلية بسور لبيك كما في قولنا وجدت من الناس كاتبا ليس كل احد من الناس كاتبا والنفي يكفي في التنافي
المورد وفيه نظر فان ليس كل ليس من موضع للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم
رفع الانجمة ولا كل هواء ابرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض مخصوصا وهو ظاهر فيكون نقيض قولك
للعموم وهو المطلوب وقوله ويكفي في التنافي اتحاد المورد مسلم الا انه تواردا القولين على شيء واحد انما
يعلم اذا كان احدهما كليا للعموم لا اذا كان احدهما على بعض معين ومنها الدليل الموجود على ان اللفظ الجميع للعموم والنكرة المنفية فلانه
نقيض

نقيض المبتدأ في قولنا في الدار رجل قولنا ليس في الدار رجل والاول خبر دال على العموم قطعا فيكون الثاني
لا للاعلى والالما تناقضا لان الاكثر في الخبر انما يناقضه السلب الكلي احتج القائل بالمنقول على الاشتراك في هذه الصيغ
بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن
من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ بان هو للعموم او غيره وذلك يمنع
من كونه حقيقة في واحد منهما خاصة اذ لو كان حقيقة في واحد منهما لتبادر فهمه فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا
واجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة وبالنقض الاول فلان كل واحدة من الصيغ المذكورة كونها للعموم
يصح ان يستثنى اي فرد شئنا من الافراد الداخلة فيه قطعا اتفاقا والاستثناء عبارة عما اخراج ما لولاه
لوجب حصوله في المستثنى منه وذلك يستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع فيه لان الاستعمال على الحقيقة
لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون عاما منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك
لانه قد يراد للتحقيق وازالة احتمال ارادة حقيقة اللفظ ومجازه مع انتفاء الاشتراك وهذا الجواب باعادة اللفظ
كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام لا يحسن الا
عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة لان القائل يكون اللفظ
للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم
او الخصوص فان قيل بالخصوص يسئل عن كل واحد من المراتب وذلك يبطل بالاتفاق

قال الجمهور والمفرد المحلى باللام اذا لم يكن عهد للعموم خلافا لابي هاشم في نحو ان الانسان

مسألة اختلف فيه منه المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لقطع بان اكل الخبز
وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض و

الدنانير الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اقول

اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة
من الفقهاء وجمع من الشافعيين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لانه لو كان للعموم
لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة

وفيه نظر لمنع الملازمة فان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع بالخصوص
مع قرينة دالة عليه كما في هذا القول فانه عدم تمكن القائل من اكل جميع اخبار العالم وشرب جميع مياه
البحار والغيوث معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان
للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه اجمعون ولا رايت العالم
اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي
باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء وعورض باحتمال استناده عدم جواز
تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف
وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز
ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون
ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الاستثناء اهلك الناس الدرهم البيض و
الدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه استثنى منه والاستثناء اخراج
ما لولاه لوجب دخوله والجواب انه هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس
الفرس السوابق والحمار الجبان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الناس الا المؤمنين ولان
الحكم ربما لزم جميع افراده الا ان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور قال ومنها الجمع
المنكر ليس للعموم خلافا للبعض لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع الثلثة
للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع الفصل احدهما بما يدل على الاخر واختلافهما
في الضماير احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين معكم مستمعون فان كان له
اخوة وبقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم
والمفعول وهو المتحاكمان والاستماع لموسى وهرون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من
ولا مانع في الاية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع

الجمع المنكر كرجال للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما
لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة
وهكذا او ايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال
اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر
اما الاول فلمنع وجوب مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد
في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا
واما الثاني فلانا لا نسلم انه تقسيم بل تجديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المتردد بينها
كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم
ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء
فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول
عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق الاسفرايني
وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره المص الاول واحتج
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية
رجلان وفقيهان فلو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق
على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء الزيدان الفاضلون
والتالي باطل لا يعلم ببطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية
لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا
لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق
بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك

التساوي على الشيئين لصدق التساوي بهما في سلب ما عدا ما عنهما وقيل بالمنع ولا
لم يصدق مطلقا اذ المميزات مختلفة والاقرب البناء على الوقف **اقول** اختلفوا في مثل
نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية
الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي الاستواء وبما في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين
والحكم وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يتحقق الاستواء بين الذمي
المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة
في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة
مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان
المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للتقسيم الى نفيها من
كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان
العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب
الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان يقتضي تساويهما في كل الوجوه كان
نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي
في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي
ويقال الفرق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم الا كفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من
وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد من التساوي
في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضنا
والتالي باطل لان الاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون
من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة
للعموم صدقهما على الشيئين باعتبار وجه ما فرادى لجواز اشتراك صدقهما عليهما من جهة متعددة

مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثالث فقد قيل عليها ان اللفظ يوهم الوصف
لفظ لاحق وكذا القائل تابع للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج القائلون بوجوه الاول
قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
والهاء والميم في حكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا
باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهارون فاتى بضمير الجمع
في التثنية ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة
للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم
مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول
وهما المتخاصمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في
قوله معكم عائدة الى موسى وهارون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث انه حجب الاخوين
مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وهي غير دافعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة
حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة
في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع لانه موضوع لغة للاجتماع المتحقق في
الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** ومنها نفي الاستوي
قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من
كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات
فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما في كل الوجوه كان
نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار وجه ما
ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي

ظاهرة لكن يمكن اشتراكهما فيه ح اما الفرق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بحسب
من كل وجه ولا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر في امر ما
واقله التعيين والتشخص والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة على كل
شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يتوجه لو كما سبق عنهما المساواة في الآية المذكورة فائدة ومع تكفر وصدق
المساواة على الشيئين عليهما اصلا وبهما في امر ما فيلزم سلب المساواة للعموم وفيما تقدم ولما بطل كل منهما ثبت ان
من كل وجه مطلقا صدق المساواة على الشيئين وبطل الا انه في باب التساوي وامرها والمال ... لابد من اعتبار الجنس الذي تضمن ضبطها
في اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن ان يستدل على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين في امر ما بانه
يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر وحيث كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق
المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا
كذلك فيما نحن فيه لان قولنا هما متساويان في الشيء الفلاني لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق

قال ومنها الخطاب المصدر بالنبي عليه السلام نحو يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارج لانه موضوع للخاص
ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر الواحد بتقييد امر الكبير الجواب
اذا عرف ارادة الجميع صح ذلك قضاء للعرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول نحو يا ايها النبي ويا ايها الرسول
لم يتناول الامة الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل وهي بها
فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا اذا دل الدليل على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع
فلا يكون متناولا للغير وضعا ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين ... الا بدليل
يفعلوا المأمور به كما يحسن ثم ذلك العبد بعدم ذلك الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيره ... انواع الخطاب
لا يقال ذلك في الاحكام الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاحوال من الحاكم ... المأمور به ... النبي وحده ... ولا ...
المصدر به متناولا للغير لكن اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا والا لكان اخراج بعض ما يتناوله ... الكلام ...
هو ادلة الخاص بل القضا فكذا المقدم قال فخر الدين رحمه الله لا يعرف الخلاف في ذلك ان زعموا ان ذلك الخطاب يدل لفظه

المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لان الحكم ح لا يكون واجبا للامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي
بل بالدليل الاخر فليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان من كان مقدما
على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب لمناجزة العدو لعد اهل اللغة امرا
وكذا اعتذار الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية واخذ البلد الفلاني والجواب المنع
من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لم يوجد عرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه
غير متناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه
انما فهم بقرائن وهو ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره
في تحصيل الاتباع علم بانهم دخلوا فيه كما لو قال له استخدم فلانا او تقدم على المقدم
قال ان عرف ارادة الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا
من اللفظ بحسب وضع اللغوي والكلام انما هو فيه **قال** ومنها اللفظ الموضوع لخطاب
الذكور مع شمول الاناث لو وردن لا يتناول الاناث نحو المسلمين و
فعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو التذكير احتجوا بنص اهل اللغة
على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يختص
بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء ولا تفاوت ولا نزاع في عدم تناول احدهما
للاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر
الاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالمؤنث لا يتناول المذكر اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك لان الجمع
تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن المفرد متناولا للاناث كان
الاول كذلك ولانه لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة لا تكون موضوعة للذكور خاصة او

للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لكل من هذه اقسام والاخير هو الاتفاقي
وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان لهما على سبيل الجمع لم يقتصر على الذكور عند انفرادهم عن
الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على سبيل البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل و
الرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على
بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول
وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن
من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع غير انهم لو عزوا
لحمل لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه ولا اثر في الحجية والجواب ان ذلك
ليس محل النزاع لان مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد
وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز
لان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا قال ومنها المقتضي لا عموم
له وهو ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار مثل حرمت عليكم
الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة
للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر
شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول اقول اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار
شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار
الجميع وهذا هو المراد من قوله المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام
لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات
كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع الامور لما فيه من زيادة الاضمار

المخالف للاصل ولو اثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه
ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه بالاصل لعدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى
من اضمار البعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء منها
وهو باطل او يضمر واحد منها وهو الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما
يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا ولكنا نضمر ما تعينه في القرب الى الحقيقة
اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب
من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال ومنها مثل لا اكل عام في جميع المأكولات
فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المفعولات وهو
معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب انه
المراد نفي الافراد المطابقة للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى المفعول
مثل لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا والشافعية
والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى الحالف
ماكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا الحق الاول لنا انه نفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه
نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء
والا لثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل
بالنسبة الى كل الماكولات يتحقق العموم ويقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاكل متعلق
واقع على الماكول ولانه لو قال لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك
لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله
لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص

لانه لا يتصور الا مع الكثير والمقيد دال الجواب بلا ثم ان المنفي المهية المطلقة التي لا وجود لها الا
في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع
الافراد المطابقة لتلك المهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص بهذا القيد وفيه نظر فان المنفي هو الكلي
الطبيعي وهو نفس حقيقة الكلي الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فلا حالة الاتيان
بالمقيد يكون آتيا به فيحنث قال ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع
والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في
حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان
وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن
هل كان على الجميع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل من هو مثله لاحتمال الاحتمالين
فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب
واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلام بخصوص الحال فاجاب عما هو معلوم من ترك
الاستفصال لعدم فائدته قال ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع
الصدق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص
بالرجعية اقول اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنع الشافعي
واثبته ابو حنيفة لان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت
للمعطوف عليه سواء كان المعطوف عليه في العموم او خصوص مثاله قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم
بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات
وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكن عدم العموم في المعطوف مستفاد من دليل خارج لولاه

لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل قوله تعالى
يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يتناول من بعدهم بالاجماع
فانه معلوم ضرورة من دينه عليه السلام لقبح خطاب المعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد
بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل يختص بالموجودين في عصره او يتناول
من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي نفر وابو حنيفة والمعتزلة
الى الاول وانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة
من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا لفهم خطابه
على ما تقدم ولا شك ان المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا
لانه حال عدمه ليس بشيء فضلا عن كونه ناسا ومؤمنا احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا
متعبدين بالشريعة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على
المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكل كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم
انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد بها كل مكلف موجود في
زمانه عليه السلام ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب و
والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم
بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي عليه السلام
عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين
في السفر لان لفظة كان تدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف
من قولك كان الفلان يعطي بالليل وقوله صلى عليه السلام بعد الشفق لا يدل على تعديته الى الشفقين الا الاحمر

لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يدل على جوازه في النفل
لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها
المفهوم وهو عام بتقسيمه في الغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي اقول
بيوت مما اختلف فيها الاول قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم
بمعنى انه يكون نهيا عن كل مبيع فيه غرر لان الحجة انما هي في الحكاية عن نهي النبي صلى الله عليه وسلم
لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة
ويحتمل ان يكون عاما فلا يحمل على الصورة وح لا يمكن القول بدلالته على العموم لان العام لا يدل على
الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق
لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص لم يكن في ذلك صدق القول المذكور
وح لم يكن دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه
اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقول الامامية من ثبوت الشفعة للجار
المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب
الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس
يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثاني قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلوتين في
السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكرره
فلذلك قال الاكثرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يقال في العرف ان فلانا كان يتهجد بالليل الا اذا
كان معتادا ومداوما على التهجد ويقع اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالث اذا قال الراوي
صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الشفق ولفظ الشفق يقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك
على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل
وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد اللفظ

لفظ الصلوة متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو غير متناول لهما والعام لا يدل على
الخاص لان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ ركعاته متعددة قوله صلى واحد لا يدل على ما زاد
عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز كل
صلوة الفرض والنفل فيها الرابع المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل
واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال
الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم
الخصوص لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم الذي هو من عوارض الالفاظ
لا يدل على الاتفاق ظاهر العموم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن
غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كما هو المذهب لما تقدم كان البحث في عموم المفهوم فرعا على
حجيته وايضا في قوله العموم لفظ تتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ وحقيقة
المص اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يعتبر
على الاتفاق وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه بسبيل المجاز
قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وعند المص اخراج بعض ما صح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد
يعكس عنه باعتبار ما فان التخصيص انما يقع في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء
والشرط والصفة والغاية وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء المخصص كما
في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز اذا دفع الخاص عن العام في الخبر مثل الله
خالق كل شيء ولا كذب في التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الالفاظ الا الاستفهام والمجازاة وجوز
بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب من مدلوله وقيل اكثر الزمان وقيل واحدة او ثلاثة
من الفاظ احتجوا بانه مستعمل في غير موضوعه ولا اولوية للتبعيض والجواب المنع من عدم الاولوية

لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص وكلامه فيه ما فرعيته اقرب مما دونه وجعله اما الاول

فقد عرفه المصنف بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظ عنه

للشعور بها كما والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل فيه ما يدل الخطاب

عليه تضمنا والتزاما لا بحسب الارادة التي طلب الارادة المخرج مرادا او غير مراد في حالة واحدة

وهو تناقض اما الشيعة المرتضية والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله

الخطاب عنه سواء كان التناول صحيحا واقعا او لم يكن وهو انما ذكر ذلك بناء على مذهبهم في كون الالفاظ

المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والتخصيص للعموم لو ثبت

بالحقيقة على الارادة التي طلب الغير المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب للارادة لبعض مدلوله ولو ثبت

بالمجاز بطل من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وضعه سواء

كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص

من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص

جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وقد ينعكس اي يكون النسخ

اعم من التخصيص من جهة انه رافع وهو ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ

يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه

من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اي المخصص للتخصيص متصل كالاستثناء والشرط والصفة

والغاية وغير ذلك او منفصل عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب اما ان يتعلق بالمخاطب و

الفعل الذي طلب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما

يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما يتناوله ذا كثرة والعاطف وان كثرا

او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف منكم هذا الشهر فيخص بقوله الا من لم يصم

منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احدكم يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم

كل مكلف منكم هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال

على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة كتحريم الخمر يجوز

تخصيصها خلافيات ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم

الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل

الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في

جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور و

يجوز ارادة الخاص من لفظ العام خبرا كان او امرا كما يكون المراد من لفظ العام او اريد

بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر

فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا

ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني مثل قوله فاقتلوا

المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

منهما مائة جلدة والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم

البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرير احتمال لفظ العام التخصيص وقيام الدليل عليه

ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفي كقوله

من دخل داري فله درهم ومن عندك يريد بهما شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم

خلاف فمنهم من اكتفى بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة

وفي غيرها يجوز الانتهاء الى واحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا

واوجب بقاء كثرة يقرب من مدلول اللفظ وان لم تكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل

في حق الواحد لتعظيمه واختاره محقق المتأخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل

الرمان وقد اكل رمانة او ثلاثة واحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان

اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى

من غيره منها فاطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان

علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت

في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه مجازا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه

اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من

اللفظ لكونه لازما للموضوع والاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية

انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق

اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه لا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه **قال**

البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل

شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام

غير المستقل لما افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي او

اللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا لان

كونه حجة في بعض مراده لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح بغير

مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص

لا ينفيه فان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان

بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل

الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص

والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير

وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط

والجواب يكفي في العدم الظن **اقول** اختلفوا في العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز

ام لا فقال الجبائي انه يطلق ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري

فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء

والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على

معناه كان مجازا عقليا كان او نقليا وهو مختار فخر الدين والمصنف ثم ذكر الدليل

على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض [illegible]

بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص بل يخرج عن مدلول اللفظ

العام فلا يكون مخصصا له بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله منه

فيكون حقيقة لانه يفيد الاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص يفيد البعض اي

الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره

لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو

والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم

وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بل يجب لارادة اللافظ

الواجب في ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد اخراج البعض باقيا ولا اللفظ

لا يجب لارادة اللافظ واما الثاني فلان من يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك

انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار

دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق ودليل الثاني

اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه بقرينة

وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا

محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنع عيسى بن ابان

وابو ثور مطلقا وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل

وقال الاكثرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق
حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو مختار فخر الدين والمص واحتج عليه بوجهين
الاول ان اللفظ العام تناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد
ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم
الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت
ولانه كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد
فلو انعكس لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة
في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد وبتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق
لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون
ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون مشتبها ولا يعرف
مراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير موقوف
على كونه حجة في المجموع مم وهو ظ فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن
ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة و
متوقفة عليها وقوله ولان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد مم لما ذكرناه
نعم كونه حجة في المجموع يستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن الا انه متوقف عليه واعلم
ان المجمل الذي يخص العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من وجه
اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا في المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين
الا بعض اليهود اذا المراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء
الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الا ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم

للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان
المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة
لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم في كل الافراد اذ الدليل موضوعه وهو الاستغراق
اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصص لا يمكن اجراؤه على
ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة فيه لان فيه ابطال للمخصص فوجب ان يكون
كونه مخصوصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون
حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره
لانه اقرب الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما عداه عنها وفيه نظر تقدم و
لان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد
لفظ عام وجب بمقتضى البحث عن طلب مخصص فان وجد عمل بمقتضيه والا عمل
بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر
العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد
طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل
هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفيد في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل فائدة
تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللفظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة
فيحصل مفسدتان احدهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز
وهو المراد واحتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم
يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط يستلزم الجهل بحصول المشروط

والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة
مع الاحتمال ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون
لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قوله البحث الثالث في الاستثناء
وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا وما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع
وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك وهو حقيقة
في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ
وهو باطل والا لكان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل
شيء بتقدير بعض المشترك فيه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة
عن تراض الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا ينقض كونه حقيقة ويطلق الاستعمال
لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات ونقل
عن ابن عباس محمول على اقتران النية وجواز تأخير اللفظ ظاهرا اقول لما فرغ عن
التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن
المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه
وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه والكلام
في الاستثناء اما في ماهيته او في شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في
تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد
بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا
تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورأيت القوم وزيد لم اره فان
الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه بجاء الاستثناء مثل جاء القوم الا
زيدا فانه استثناء حقيقة وليس ذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء مفرد غير قول

عليه القول الاول في الفعل وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير
مراد بما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى
مدلول عليه باللفظ والمختار عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها
فالاول وهو اخراج لبعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها
وتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما يتناوله فعلا لا
صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رأيت
رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد لو لم يكن الاخراج بعد الدخول
لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما انه
ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا
درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو عند الا
حقيقة في الاول دون الثاني ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه
الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او المعنى
والثاني باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ
مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء
منفصلا وهو خلاف المقدر وان لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل
ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى لصح الاستثناء
يتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان
يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا فان ابطل
كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في
عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

استثناء منقطع من القبيل ليس من جنسه في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثنى من
الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من
نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فان التجارة
عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما
والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان صحة الاستعمال لا تستلزم الحقيقة والجواب المنع من كونه
للاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس اما الاول فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او التي
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين انما
يكون من الكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا ونحوه او دليل منقول عن
المنفرد واما الآية الثانية فلانا لا نسلم ان ابليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك
لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من
نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء
من غير الجنس وذلك لانه شارك الملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من المامورين به فكأنه قال فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فلانا اتفق النحاة على ان الا فيها ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند
البصريين وبمعنى بل عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم
انه يشترط في الاستثناء المتصل اتصاله عادة بمعنى انه لا يحصل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء وما بعده فاصلة
في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يعد في العادة
فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا والاكثر من المحققين
على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل لو جاز الاستثناء بعده لم يستقر شيء من الاتفاق
والعقد وغيرهما اذ لا يتحقق الحنث الا بما فيه لجواز ورود الاستثناء عليه فتعين حكمه والجواز عن الايمان

وكان قوله حجة في ذلك محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تأخر لفظا
توفيقا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل قال البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز
الاستثناء المستغرق ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له عندي عشرة الا تسعة فانه
يلزمه درهم واحد وقول القاضي باشتراط الاقل بط لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل عدم
الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء
والمستثنى منه كاللفظ الواحد اقول لا فرق بين ذكر الاستثناء ووقف مرة وشرع
الحكم وهو مسائل المسألة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستغرق كقوله له علي عشرة الا عشرة
وعلى جواز استثناء المساوي لما يبقى بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة فقصروا
الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على
جوازها وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه
الا درهم واحد ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين
مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الآية الثانية فان قلت وبما فقد بطل قول ببطلان استثناء المساوي
لتحققه في الاثنين جميعا وان تفاوتا بطل قول ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدهما
وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والآية الثانية غير دالة على ذلك
فان ليس كما حلف ابليس على فعل يجوز وقوعها سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلف من الاطفال
والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا لكن المستثنى في الآية الاولى
ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس

لا بقى فى الاثنين ولانه على تقدير الاستثناء بما ذهب اليه القاضى لاحتمال كون الغاوين المتبعين اقل
من باقى العباد والمخلصين اى كل يكون المستثنى فى الايتين جميعا اكثر من الباقى على انه يحتمل
الاستثناء من السلطان المنفى لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغاوين فانهم سلطك من العباد كما يقال ان اصحابى ليس لك عليهم ظهير وكما قد
الاشيرتك واحتج القاضى بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه فى
الاقل لكونه فى معرض النسيان لعدم التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الغرر وهذا المعنى غير موجود
فى المساوى والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه
انكارا بعد اقرار لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد الانكار كقوله
لا دين لك على الا دينار وتعليل قبول استثناء الاقل لكونه فى معرض النسيان تم الفهم والا لقبل
غيره كما لو قال له عشرة بينقص ثلثة وانما لم يعتبر المص عدم الاستيعاب من شرايط الاستثناء
لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه و
عدم الاستيعاب شرط الصحة والصحة وعدمها من الاحكام على انه فى كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب
من الشرايط كالاتصال قال وكل استثناء من الاثبات نفى اجماعا وبالعكس خلافا لابى حنيفة
والا لم يكتف فى الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت فى قوله لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولى وبان الاستثناء يقتضى رفع الحكم وهو اعم من الحكم بنفى او بالاثبات
وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضى
زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجى يقتضى نفى العدم وهو يستلزم الحكم
بالثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط الذهنية
والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة
بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولى فيبطل النقض وعن الثانى والثالث انهما واردان فى طرف الاثبات اقول هذه

هذه ثامنة المسائل التى فى احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء
من الاثبات نفى وانما الخلاف فى الاستثناء من النفى هل هو للاثبات ام لا فذهب الجمهور اليه
وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء من النفى لو لم يفد الاثبات لم يكن قوله لا اله
الا الله كافيا فى الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات
الالهية لله تعالى والتالى باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفى
الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا والثانى ايضا قال قائلا لو قال لا عالم فى البلد الا زيد
لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ فى اثبات العلم
لزيد من قوله زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفى حقيقة فى الاثبات وكذلك
منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء يفيد الاثبات
لثبت النكاح بمجرد الولى والصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولى والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثانى ان الاستثناء يقتضى رفع الحكم
الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان
رفع الحكم المخصوص عن الشئ قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم
اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفى يمكن ان
يكون متعلقا بالحكم بالنفى ويمكن ان يكون متعلقا بالنفى نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفى
وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشئ بالنفى لا يستلزم الاثبات لكن الاول اولى
لان الحكم امر ذهنى والنفى خارجى وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة
وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولى لا يصدق
عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة
بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولى وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سبق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة

والاولى شرطا للكفاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده ومن الثاني
والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات يخرج المستثنى عن
الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء
بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفي الاثبات بعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم نفي
وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المصنف على هذا بان نفي الحكم بالاثبات
يستلزم القاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم
بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ومنع كون العدم هو الاصل
في جميع صور الاستثناء بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا قال
واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه
ليضعف بانتفاء الاخراج منه حينئذ وبان المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فيلزم
ح ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء ما بعده ثم اسند
للاخراج اقول اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه
كالعشرة في قولك له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا
في الشاهد قرينة دالة عليه كما لو خص بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة
للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة وضعف المصنف القولين
جميعا فان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء حينئذ وايضا يلزم المجاز
في لفظ العشرة حيث يستعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث يستعمل في غيره
وهو خلاف الاصل والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها
ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم
البحث في ذلك مستقصى قال واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او عدمه الثاني

الثاني او زيادته ولا رجع الثاني الى متلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا
لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب اقول التعدد قد يكون
في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد
وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة فلاجرم
اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول في تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني
معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف
عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقولك له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين
او لا كقولك له عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول
اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة
الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال رفعا للمحذور والا
ان يمكن عود الثاني الى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني
الى المستثنى ثانيا وهو الواحد الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون
راجعا الى المجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والثالث
باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض
المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان نفيا باعتبار كونه من المستثنى
من جهة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جهة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان الاخير
اولى واقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل
بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه يخرج الكلام الى اللغو قال واذا تعقب الجمل المتعددة
استثناء فعندنا يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قول الحنفية الاستثناء ولا فرق في العطف بالواو
وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيختص بالمرفوع المحذور المنفية فيما يرتفع الضرورة وهو

الواحدة وخصصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء الى الاخيرة
فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء
غرضه وقال السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما وحسن
الاستفهام ويصح عمن كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال
ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاول بان يختلف نوعا سواء اتحدت القضية كالقذف
اولا كقولنا اطعم ربيعة والعلماء هم الفقهاء او اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة و
اكرم مضر الا الطوال واحدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا
واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت
احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم
الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد ذكرنا تفصيله خلاصة
على ما تقدم من الادلة في النهاية **اقول** هذا هو التقسيم الثاني وهو تعدد المستثنى منه
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على
بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال
ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض
فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل ابو الحسين
فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاول عند الشروع في الثانية والضمير فيهما
مانع للاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع
استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف
وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية

والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة اولا معه كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء
الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال
فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى
ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا في
الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وبالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة
الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاول بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان
يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة
واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم
معناها الا بانضمامه الى الاول فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا
وهذا التفصيل ينقل عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واختاره فخر الدين والمصنف وفيه نظر
فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم
الضرورة اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال فخر الدين
ان ظهر كون الواو للابتداء فكان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج
الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود
اليها اجمع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان
معناهما واحد فان قوله في آية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار
مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء عائدا
الى الجملتين معا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان
ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث ان العطف يقتضي التسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل [illegible]

البصرة وبين قوله رأيت نحاة المصريين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعاً الى الجميع من
غير اختصاص باحديهما فكذا ما نحن فيه وأجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل بل نمنع كون الشرط
متعلقاً بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة ولا اتفاق على الحكم ثم وبانه ان
لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه
وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الآخر اما الحنفية فانهم سلموا
تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث
ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظاً فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر
فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وح انما يعلم كونه متقدماً على الجميع
ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه بها اجمع بتقدمه عليها لزم الدور ولا
يلزم من تقدمه على الجميع تعلقه بها وعن الثاني ان الاستثناء مهما امكن رجع الى الجملتين
دفعاً لمحذور الذرية لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام دليل
عليه والكلام في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم
وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض
الجمل على بعض بطل القياس لانه يكون قياس الشيء على نفسه وان سلمتموه جاز استناد
الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس الخ على انه قياس في اللغة وهو غير جائز
عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
علمنا به في جملة واحدة صوناً للكلام القاصر عن العذر فيبقى في الباقي من الجمل لما عن المعارض
فخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانه اقرب والقرب يوجب الرجحان كما خصص الاقرب
بالفاعلية في ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة
متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصه به او مشاركة غيرها اياها فيه وبانه لو كان الاستثناء راجعاً

الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعاً للاشتراك الا ان يكون
حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز الذي هو خير من كونه حقيقة في احدهما مجازاً
في الآخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها
وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى
منه مخالفاً للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقاً للاصل واما الثاني فلان
رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع بسبب اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب
لاختلاف المستثنى على تقدير رجوعه اليها الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح البعيد على
القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء الاول لزم رجوعه الى الا صدر
حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص لانه في الاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في
الجمل المتقدمة فبطل قياسها عليه واما الثالث فلم قلتم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراده اللفظ
للاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تأخر الاستثناء الى انتهاء الجمل
يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء
الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق عد مطولاً
وكلامه ركيكاً بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق
واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل في رجوعه الى الجميع كما في قوله
تعالى ... الاستثناء والمايرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ
في المعنيين دليل كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى
البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركاً ولانه يصح تقييد الجمل وبعضها بالحال وظرف
الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائماً او يوم الجمعة او في المسجد فكذا
في الاستثناء والجامع كون كل منها فضلة تأتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم

ان كان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهي عامة منهما والعام لا يدل على الخاص
الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك
يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعليه الشيرازي
اذ قياس في اللغة والفرق فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما والعام يعم

المبحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغتان ان ويختص بالمحتمل
واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واي واين ومتى وحيثما واذما
والشرط الاصطلاحي الاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعدد ان
او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع الجمل المتعددة عاد [illegible]
سواء تقدم او تاخر وقد وافق ابو حنيفة [illegible] فيه اعني نحو الشرط اما عقلي كالحياة او شرعي كالطهارة
او لغوي مثل ان دخلت اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه واول زمان وجود الشرط وان كان
وجود دفعة والا فاخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة الكلام اما في معنى الالفاظ
الموضوعة له او فيما يتعلق بها من احكامها اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط
من دونه ولا يلزم ان يوجد عنده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه
تعريف الشيء بالاعرف فلا يكون او بانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط الحاصل وقال بعض
من الشافعية الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحياة
القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الكلام الشرط
ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا [illegible]
الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود على
المهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه يلزم منه نفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه
كونه ليس الا مضافا والمص عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر
وبذاته

وبذاته وتعلقه فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شيء منها شرطا
بنقض ماهية المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال الشرط ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه
مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر و
خرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المتضايفين وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج العلة واجزاؤها
عن الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة المخففة نحو قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره تختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا
تشترك فيها المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى
ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما لم يذكرها المص مثل ما تفعلوا من حسنة فمن الله وباقي الادوات
تقدم ذكرها في العموم وان وهي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء
والاصل في افادة المعاني للحروف انما هي الحروف قيل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف
باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لما لا يعقل خاصة واين للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق
مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المص من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما تدخل
على المحتمل نحو اتيك ان جاء زيد ولا تدخل على المحقق فلا يقال اتيك ان طلعت الشمس وفيه نظر
فانه انما لم يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان المراد
الظرف اي اتيك وقت طلوع الشمس لا التعليق المجرد على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا
ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا ايضا دخل ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرف مثل ان كان
الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا فانقسمت بمتساويين والشرط اي اداة الشرط تعليق
اللغوي بالكلام لكنه يكون متصلا به عادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى عنه لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا
ولم يخص العام به وكما لغوا او لكان الشرط متقدما طبعا على المشروط كما مر الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع

وأما أقسامه فاعلم أن كل واحد من الشرط والمشروط إما أن يتحد أو يتعدد أو يتحد أحدهما ويتعدد
الآخر والتعدد إما على الجمع أو على البدل فالأقسام تسعة أ أن يتحد الشرط والمشروط مثل إن صام
فاعط درهماً ب أن يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل إن صام يوماً وصلى
فاعط درهماً فالإعطاء موقوف عليهما ج أن يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل إن
صلى أو زكى أو صام يوماً فاعط درهماً فالشرط في هذا أحدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم إلى الأول
ويصير كون الشرط واحداً ينقسم إلى المعين وإلى غير معين وإنما جعل في التعدد لتعدده لفظاً و
يكفي أحدهما في وجوب الإعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل إن صام يوماً فاعط
درهماً واكسه ثوباً هـ اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل إن صام يوماً فاعط درهماً
أو صاعاً من تمر فالواجب إعطاؤه أحدهما لا بعينه ويمكن رد هذا إلى الأول كما قلناه في الشرط
و تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل إن صام وصلى فاعط درهماً واكسه ثوباً
ز تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل إن صام وصلى فاعط درهماً أو اكسه ثوباً
ح تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل إن صام يوماً أو صلى فاعط درهماً أو اكسه ثوباً
ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل إن صام أو صلى فاعط درهماً واكسه ثوباً
وأما أحكامه فمنها أن رجوعه عند تعقبه الجمل المتعددة المتعاطفة إلى الأخيرة أو إلى الجميع كما
في الاستثناء إلا أن أبا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه إلى الجميع كما تقدم وقال بعضهم إنه
يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجملة الأولى اختص بها دون ما عداها ويكون الشرط لغيره
قد يكون مستفاداً من العقل مثل كون الحياة شرطاً للعلم فإن العقل دال على اشتراطها وقد
يكون مستفاداً من اللغة بأن يكون اللفظ موضوعاً للشرط مثل إن دخلت الدار أكرمتك فإن أهل اللغة
وضعوا اللفظ لأن يكون شرطاً واعلم أن المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه وأول زمان وجود الشرط
المؤثر موجوداً إنما هو شرط حقيقة الشرط ولأن الشرط ما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط يتحقق قبل تحقق

المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند أول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا
يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فيتم وجود المشروط عقيب وجود آخر جزء منه وهذا إنما يأتي
على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والأصوب أن يقال المشروط إنما يحصل عند أول زمان وجود
المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة أو تدريجاً لأن ما يوجد
بالتدريج لا يدخل في الوجود إلا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول أجزائه في الوجود
لا اجتماعها فيه قال البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل أكرم بني
تميم الطوال وحكمها في الرجوع إلى الجميع المتعدد أو إلى الأخيرة كالاستثناء أقول الصفة تقتضي
تخصيص العام الموصوف بها إذا كانت أخص منه إما مطلقاً مثل أكرم بني قريش الهاشميين أو من وجه
مثل أكرم بني قريش الطوال فإنه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الأمر وجوب إكرام كل قرشي سواء
كان هاشمياً أو غير هاشمي في الأول وسواء كان طويلاً أو قصيراً في الثاني فبعد التقييد بالصفة
خرج إكرام من ليس بهاشمي من الأول ومن ليس طويلاً من الثاني فهي إذن مخرجة لبعض ما يتناوله
عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تعقب جملاً متعددة متعاطفة مثل أكرم الفقهاء
وتصدق على الزهاد الطوال فإن الوصف يمكن عوده إلى الجملة الأخيرة خاصة وإليها وإلى
الجميع والبحث فيه كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباقي فيه يتعلق بالمؤثر قال
البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء وألفاظها حتى وإلى ولا بد من مخالفة ما بعدها
لما قبلها وإلا لم تكن غاية إن كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار وإلا فلا كالمرفق
ولا يصح تعددها وإلا لكانت الأخيرة هي الطرف إلا أن ترتبت والمجموع هو الغاية إن اتفقت
أقول غاية الشيء تطلق على معنيين أحدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته وآخره وطرفه
ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الأخير واللفظ الموضوع لها حتى وإلى كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها

مستمر ابعد ما لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هنه وفصل فخر الدين في المحصول فقال
ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فيكون فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن
اليد بمفصل محسوس وليس تعيين البعض الفاصل لذلك اولى من بعض فوجب دخوله فيما بعدها
فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد
الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا والنزاع في ذلك في وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان
الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي
من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة وتحقق المخالفة كافية
في ذلك قيل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن و يغتسلن
وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها منه واعترض شيخي رحمه الله بان الغايات
قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وفيه نظر فانه
لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر فيكون ما قاله لا ترتب
بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا
كان بينهما ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع
واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت
الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا ابدا الا ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه و
قيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان
من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان كل واحد من المتعددة بالجانب
المفروض كون كل منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف

كان المجموع الغاية واعلم ان حتى كما تكون مخصصة للعموم تقدم تارة تكون لتاكيده مثل اعتق عبيدي
حتى الاصاغر وتصدق باموالك حتى ثيابك ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية
لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فمع هذا يجوز ان يكون الحكم
فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطء امرأته عليه
بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطء في الحيض بل بدليل
اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال الشيخ رحمه الله **الفصل الثاني** في الخصوص
بالمنفصل وفيه مباحث **الاول** يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كافراده تعالى في قوله
الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كافراد الصبي و
المجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متأخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب
المنع من الصغرى وبطلان القياس في مقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا
اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة
وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول قوله تعالى الله خالق كل
شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون
في ذلك الحكم لامتناع فهمهما الخطاب المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم
من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متأخر عنه
ولا شيء من حكم العقل متأخر عنه فلا شيء من العقل بمخصص للعام اما الاول فان المخصص للعام مبين
له وبيان الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظ ولانه لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ به قياسا عليه والجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم والتالي باطل يوجب استحالة

المقدم والجواب عن الاول ان المراد بنافي المخصص ان كان يجب ذاته منعنا
وان كان يجب وضعه عن كونه مخصصا ومبينا للعام لمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير
عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام للا
لعدم وروده وعن الثاني المنع فيستحيل الثاني فانا نقول يجوز النسخ بالعقل
كما في اليد المقطوعة فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك بقطعها عقلا لمو
نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ و
التخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك
مما لا يطلع عليه عقول البشر لمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة
بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علة الجامع وقول المجوز اكثرة
الامانعي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم الا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد
المنية فائدة البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن مع قوله واولات الاحمال وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
مع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بها واهمالهما والعمل بالعام
في جميع الصور فتعين العمل في غير صور الخاص احتج الظاهرية بقوله تعالى لتبين
للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله عليه السلام والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل
شيء ولان تلاوته بيان والاختصاص بالمشتبه ولا اشتباه مع ورود التخصيص
اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب والمطلقات
بايات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وتخصيص
ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات

المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص في ذلك قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين
واما الثاني فلانه لان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بهما
مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيهما من ابطال الدليل الخالي
عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة
من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن المعارض و
بالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه واحتج منكرو التخصيص احتج الظاهرية بان التخصيص
بيان فلا يحصل الا بقول النبي عليه السلام اما الاول فظ واما الثاني فلقوله لتبين
للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والجواب من وجهين
احدهما انه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول
المحتاج الى البيان من الكتاب بلا نزاع وثانيهما ان تلاوة الاية المخصصة بيان
والتلاوة مستندة اليه عليه السلام ولا اختصاصه عليه السلام بالمشتبه من المنزل اذ ما لا
اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلام ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون مشتبها
فلا يندرج تحت ما فوض اليه عليه السلام بيانه فائدة البحث الثالث يجوز تخصيص
المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة وبالقران لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقران بها كتخصيص يوصيكم الله في
اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصها بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع
على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصهما الا ان وقع مع سبق احدهما خطا
اقول قد اشتمل هذا البحث على اربع مسائل الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها
لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر تعين العمل

بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه وقع فيكون جائزا اما الاول فكما في
قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو كان
تبيانه مفتقرا الى البيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى البيان
عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى البيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان

الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله وانزلنا عليك القرآن
تبيانا لكل شيء والسنة شيء واحتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بالسنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما
مبينا للآخر وهو دور وهو محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب
للشيء من السنة مبينا لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج
الى البيان من السنة فلا دور ولم يعترض انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا
بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها

الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه وقع فيكون جائزا اما الاول
فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظ
وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لانها لم تقتض عدم الرجم انما المخصص عدم الجلد
الاكتفاء بالرجم عنه

السادسة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة بالاجماع
لتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيص
آية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع نفسه ليس مخصصا
لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل دليله كما هو مخصص

السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب

بالكتاب ولا بالسنة وهو غلط لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عليه السلام
فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المعارضة شيء منافيا له لانعقد عليه فيكون الاجماع خطأ لوقوعه
على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه ممتنع على ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بفعله عليه السلام ان ثبت ان حكم الخطاب في حقه ثم انه عم غيره وثبت وجوب
التأسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان مخصصا في حقه ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التأسي وان خص به وثبت التأسي كان الفعل ودليل التأسي تخصيص
في حقنا احتج المانع بان دليل التأسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول
اختلفوا في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام فاثبته الاكثر كالامامية
والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك انه ان ثبت حكم الخطاب
اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام دون امته او للامة دونه او شاملا للجميع على التقادير
الثلاثة اما ان يدل الدليل على وجوب متابعته عليه السلام في فعله مطلقا او في تلك الواقعة او في غيرها
او لا يدل فالاقسام ستة ا و ب ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال
حرام علي وعلى امتي ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عليه السلام سواء قلنا بوجوب التأسي اولا
والحقيقة يكون النسخ عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل
عصمته اليه ج ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة
كما لو قال عليه السلام الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص لعدم اندراجه عليه السلام في الخطاب
المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام
والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل مع دليل التأسي د ان يكون متناولا للامة خاصة ولا
يجب التأسي فح لا يكون فعله عليه السلام مخصصا ولا ناسخا واما بالنسبة الينا فلعدم تناول حكم الخطاب له
واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفع عنا ه ان يكون متناولا له وللامة ويجب التأسي كما لو قال

الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلام كان ذلك مباحا ومخرجا له عن العموم
اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي المختصر كذلك نسخ لارتفاع حكم العام عن الجميع
والمخصص هو الناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على فرده
عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين الدليلين عموم
اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل
متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه
فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عليه السلام من العموم
ونفي حكم العام معمولا به ثابتا في حق الامة قوله ان يكون شيئا والا الجميع ولا يجب التاسي فينا بدليل
على خروجه عليه السلام وتخصيصه من العموم باعتبار انضمام الدليل على عصمته عليه السلام وبقي العام معمولا به
في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عليه السلام اي في حقنا بان دليل التاسي عام ... عن العام
المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال الشرعية على وجهها وخصوص الثاني
ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي
بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس مثل ... قوله البحث الخامس
اذا فعل احد بحضرته عليه السلام منافيا في العام ولم ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت ان حكمه على الواحد
حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع قوله اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم
العام فعلا منافيا فيه بحضرة النبي عليه السلام ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه
من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عنه ذلك المكلف
والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلام بانكار المنكر مع علمه واما الثاني والثالث فلا
عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك
التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ او تخصيص للاول في حق ... بعد فرع على خروج ذلك المكلف عن العموم

عن العموم دون الباقين لانه لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع مطلقا وان ثبت كان ذلك
والحمل مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما بالتخصيص والتزام
النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع
الفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج
عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مر من القولين قوله البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا
بين الدليلين وقد وقع تخصيص واحل لكم ... بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
وكذا اية الارث بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله منع ذلك لان خبر
الواحد ليس حجة فكيف يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره
لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا
قوله اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه المرتضى
وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال
الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول
ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من عموم الكتاب فوجب العمل بالخبر الواحد مطلقا
وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم مع تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما
ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل
اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص
من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا يلزم منه ابطال
كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث
فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان العمل بالخاص الملغي العام وتقديم المرجوح على الراجح ان كان

بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب
واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام لا يرث القاتل
الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما
كون المخصص ما ذكر من الاخبار او كونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والجماع لا يعين بدونهما
اما السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة
القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه
حجة ومنع من التخصيص مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني
عند التعارض وفيه نظر والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة
الاستغراق من اللفظ الموضوع له ظنية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن
الا انه قطعي الدلالة فتساويا فوجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر
للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب
فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما لا يريد وهو يريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك فيكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف
على كونه صادرا من الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا. قال البحث السابع
القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى
عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص عموم احل الله البيع بالمنع من بيع
الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب المنصوص عليه السلام في قوله اينقص اذا جف
لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل

بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله
عليه السلام في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان
القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنع الجبائي مطلقا
وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص
بمنفصل جاز والا فلا والمص لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به
كتخصيص عموم قوله واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على
المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاول لكن
ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر
فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من انه لا اعمال الدليلين مطلقا
واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص حجة من اوجب
العمل بالقياس شرط انعقاد النص فيه تقدير وجه لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن
كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس
مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا وان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع
على الاصل لانه مح والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان
القياس فرع على النص الذي هو اصله على كل نص والعموم المعارض ليس اصلا له فلا يلزم من
تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز
تخصيص عموم الكتاب فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من
اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخصص به لان تقديم الخاص على العام انما
كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على

فرنبة اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف
على الاقوى وهو غير جائز مثاله لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلام
الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على
انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال** البحث
الثامن العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته
ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا
تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بنى العام
على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام كالخاص على الجزئيات ولما كان الاصل ناسخا
فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ وتخصص قول ابن عباس بالخاص المتاخر و
التنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يرد به وان جهل التاريخ
بنى العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم تزل تخصص العام بالخاص مع عدم علمهم
بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا **اقول** اذا ورد خبران
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ليس
في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم
بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا فالاول اما ان يعلم اقترانهما
او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة **ا** ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص
مخصص للعام وهو مذهب المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه
فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض
ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال بعضهم فان العام
يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف

في قوة دلالة الخاص في قوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب
ب ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان
الاول كان ذلك بيانا لتخصيص العام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير
بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان
الثاني كان ذلك نسخا وبيانا ان المراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان
تخصيصا وبيانا ان المراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل اتفاقا **ج** ان يعلم تاخر العام فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره
فخر الدين والمص لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون ناسخا للخاص
المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه **ا** ان العام متاخر والخاص متقدم فيجب كونه
ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر **ب** ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المتقدم **ج** العام في قوة دلالة افراده جار مجرى التنصيص على
كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا
المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي
لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة
والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من
دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر
لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان
فيه ابطال الخاص بالكلية والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام تخصيص و
عكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد

حضور وقت العمل بالعام لكون الخاص ناسخا غير مستلزم لابطال العام بالكلية كما مر
وعن الثانى بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تأخر الخاص ولهذا ورد هذا العام للتوفيق بينه وبين
ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث عمل به من العمل
فى جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثانى عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين
وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات لثبوت الفرق بينهما
فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللفظ والتنصيص على الجزئيات غير
قابل له لانه نص قال الرابع ان يجهل تاريخهما ومنها يتعين العمل بالخاص فى مورده و
بالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهى اقترانهما وتقدم العام
وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة
الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها فى كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص
بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا هذا ان تساويا فى القوة
والضعف ولو كان العام اضعف اما على تقدير ذلك كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد
فانه مع الاقتران او كون العام متأخرا فالعبرة بها كما تقدم ولو كان الخاص متأخرا فالحكم ناسخ
ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما يأتى قال الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص
وفيه مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله اينقص اذا جف او بالعرف
مثل لا اكثر جواب من قال لك عندى عشرة يخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال فى المساوى
والاعم فى غير محل السؤال والاخص ان كان فى الجواب تنبيه على الباقى وكان السائل مجتهدا
ولا تفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم فى محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب لبقاء المقتضى وهو اللفظ الموضوع له العام كمن خص بسبب نفى الآن
اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب ولان اكثر الوقائع وردت على سبب خاص ...

احد قوليه بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصص والا لزم تأخير
البيان والجواب جاز ان يجيب بالاعم لعموم دلالته فى محل السؤال اقول
لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع فى البحث عما ظن انه منها وليس كذلك
ثم الخطاب الواقع جوابا عن سؤال سائل اما ان يحتاج فى الدلالة على معناه الى انضمامه
الى السؤال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته او الى العرف
كما فى العرف فالاول كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا
جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه
بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثانى مثل قول القائل لا اكثر
جوابا لقول قائل لك عندى عشرة فان هذا القول اعنى لا اكثر مستقل بالدلالة على معناه
بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال لا اكثر
عندك ففى هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مفيد من دونه
فيكون موجودا فى كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة
على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا
للسؤال فى العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم منه فى غير محل السؤال
او اعم فى محله ولا اشكال فى الثلثة الاول اما المساوى مطلقا فانه لا يقصر عن
افادة حكم جزئيات المسئول عنه لمعرفته انه مساو لها ولا يتجاوز عنها الى الدلالة
على حكم غيرها كالوقيل لم جامع فى شهر رمضان فيقول على المجامع فى نهار رمضان
الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون فى حكم المذكور دلالة على حكم غيره كالوقيل
فى الخيل زكوة فيقول فى ذكور الخيل زكاة او فى اناث الخيل زكاة فان فى ثبوت
الزكوة فى الذكور تنبيها على ثبوتها فى الاناث التى هى محل النمو والزيادة وكذا فى

الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد

وان يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المطلوب بالاستنباط واما الاعم من غير محل السؤال

وهو ما يكون فيه الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك

الحكم مثل قوله عليه السلم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته

فالسؤال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب شامل مع ذلك حكم اخر وهو

حل ميتته فلا اشكال في انه يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار الجواب اعم من السؤال حكم

حكم لا تعارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محله بان يذكر

حكم غير الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكمها المسئول عنه فيه مثل قوله عليه السلم وقد سئل عن بئر بضاعة

خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على

ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا

لعموم اللفظ وبه قال الجويني وهو القديم عن الشافعي واحتج الاكثرون بوجهين الاول ان

المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير

صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ دون خصوص السبب ومع

وجود المقتضي وانتفاء المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية

وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال و

ذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه في صورة التصريح غير مناف لما

ذكرناه لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح بخلافه الثاني ان اكثر العمومات

وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية

الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة

ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج الخصم بان الراوي نقل السبب لفائدة

عن الواقع جوابا له اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول يقتضي انه لا يزاد عليه فذكره يقتضي

تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز ان يراد

بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معه وذكره بلفظ عام مثل ان ما وقع لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير

البيان عن وقت الحاجة لان كانت دلالة العام على المسئول عنه قطعية لان السائل من العام معلومة والا

لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ودلالته على غيره مظنونة قوله المبحث الثاني مذهب الاكثرين

مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ثم وذكر الحنفية مخصصا لقوله صلعم في

ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين دباغها طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة.

والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او

تقريره عليه السلم عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف

الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب في العبودية والكفر لا يخرجه عند المصنف عن

العموم الا فيما شرط فيه التكليف بالاسلام ووجوب الخدمة عليهم خص بدليل العبادة فلا تتقدم عليه

قصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف بعد

المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور من المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا

ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك العام ولا احتمال ثانيه المعطوف

وليس محل النزاع والا فرق قول الحنفية لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر فالمفرد

ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ودون كجمل

رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى البعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار بعضهم لا لك ذلك

المختص بالبعض مثل لا يخصص لاجماع عليكم ان طلقتم النساء والعضد مثل يا ايها النبي اذا طلقتم

النساء الا قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا لغير الرغبة في الرجعة وانما ثابتة في الرجعي والحكم

وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخص المطلقات بالرجعيات بل والمتعرض توقف

لو قال ضرب الرجال الا من افتدى بماله كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء
اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ لا يصح تقديره الا
ان يفتدي بعضهم بماله والكناية في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم
اجمع لا البعض ولذا اتفق رفض المجاز ان وجب التوقف اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا
للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل
من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع
له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه
الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي للعموم ان لم يكن
لدليل تقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان لدليل تقتضيه وجب اتباعه وفيه الجواب
المنع من كون المخالفة لا لدليل تقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لم يعتقد كونه دليلا اما
على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عليه السلام
انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد
بالعام جلد شاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا منافاة بين الكل و
بعضه لان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون
بينهما منافاة فلا يخصص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة
على ما تقدم ولو سلم حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف
فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت
حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وسلم واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص ان كان متقدما

متقدما على التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عليه السلام وان لم تكن حاصلة
في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يعلم ولم ينطق مجر احد منه على التعيين فان وقع
الاجماع على مقتضى العادة خصص العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم
يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو اللفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ
العادة لمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت اللفظ
العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر
فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام
فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال العبد لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب
سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تعط غدا احدا فانه يقتضي تحريم
خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو
غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله او كان المخاطب مختصا به كما لو قال اذا رايتني
غدا فسلم علي او لا تعط غدا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزاءه كقوله فمن دخل داري فاكرمه
يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف بخلاف الامر ان اراد
ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وتقدم
القول فيه وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان
بلفظ عام كما قلناه فممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ
المتناول للنبي عليه السلام وللامة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون
هو جار على عمومه وقال بعضهم انه مختص بالامة لان علو منصبه عليه السلام يوجب افراده بالذكر وهو
للاتفاق على وجوب الحج على النبي بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وفي العبادة بقوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وفي الثبات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي

كمن خاطب ثم لم يكن مقصودا بامر بل بالتبليغ كالآيات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك نحو قوله تعالى
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا احسن لان مواجهة المخاطب نفسه
بالخطاب قبيح على ما تقدم السادس اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار
والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني
آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك بل يكون شاملا للعبيد والكفار والاكثرون
على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشرع واما
العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول الخطاب الموجود لهم والمانع
منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه ولو كان
الخطاب مخصصا بهم نعم العبادات المترتبة على الملكية كالزكوة مثلا لا يراد العبيد منها لعدم
صلاحيتهم لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع
اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت
يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصص وجوب
خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب
العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق
والعموم يتناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم
العام من حيث تناوله لسائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم
الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان
تقديمه اولى السابع قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصه مثل قوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم
غير مناف له فوجب القول به وحجة المخالف ان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة

في الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيف لعدم المنافاة بين ذكر العموم لاجل المبالغة وبين اجراء اللفظ
على ظاهره من الاستغراق الثامن اختلفوا في ان ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف
هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في
عهده فان الكافر في الثاني من الخبر المحذوف مخصوص لان المراد به الكافر الحربي فان المعاهد
يقتل بمثله والكافر في المذكور اولا في المعطوف عليه عام سواء كان ذميا او حربيا فهل يقتضي
ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدم
ذلك واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتل المسلم بالكافر الذمي وقالت الحنفية يقتضي التخصيص
واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة
فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه
التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك وحجة القائل بالمنع
من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام بدونه فان
قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر ويعترض المعترض
بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى حينئذ خبر محذوف في المعطوف فضلا عن
كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد لمسلم ولا كافر فيكون احكم من المسلم وانه
محال ثم ان المص رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدأ مقتض للاشتراك في خبره
كما لو قال زيد عالم وعمرو فالملفوظ من الخبر المذكور في المعطوف عليه ان كان
خبرا عن المعطوف ثبت المط لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه
شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك
عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك
في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر

ولا زوجها في عدده لكنا فرقنا لو سلم ذلك لم يوجب تخصيص الكل فان الاول كالمانع اخباره

التاسع اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بما في ضمنه من استثناء او صفة او حكم على (لا)
بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط
او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص
ومنهم من جوزه وتوقف الشريف المرتضى وابو الحسين البصري والجويني امثال الاستثناء كما
في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون
المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من
بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد
حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة
وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا
في الرجعيات خاصة والمص اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يصح عوده اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الآخر
فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكونها
تابعة ولان دلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اهون من مخالفة المتبوع ولان

ولان دلالة المظهر اولى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور
في الفصل وهو اضرب الرجال الا من اعتدى عليك نظر اذ لم يتعقب العام ضمير يعود اليه
يقتضي تخصيصه والمثال المطابق اضرب الرجال الا ان يفتدوا باموالهم **قال**

الفصل الثاني في المطلق والمقيد ان اختلف فلا تقييد مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة
مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على
الاستحباب مجاز وان اختلفا لم يحمل لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه
واحتجاج بعض الاشاعرة على التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبالقياس على
الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة
ذكر العضد بالاجماع لا بالتقييد في الاطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس
وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد

اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما
اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي
من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة
المنفية اما في الامر مثل اعتق رقبة والمصدر مثل تحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل
سنعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فيخرج اسماء
الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص في النهاية وفي اخراج اسماء
نظر فان لا كل زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد
من افراد الجنس فالعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد
من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا
الرجل وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلول المطلق بصفة

[illegible]

زايدة شرعية مبصرة وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من
الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين
واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا ولا
مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد
لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وهي ما يجري مجرى اما ان يقال اعتق
في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك
يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفقا
حكما فنقول لا يخلو المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعددا اما مع التماثل او مع الاختلاف
ومع التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امرا او نهيا فاذن الاقسام ستة
ا ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول اعتق رقبة مؤمنة
فان لم يدل الدليل على اتحاد رقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان
تكرر الامر يقتضي تكرر المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين واتيانا بالامرين جميعا اذ المطلق جزء
من المقيد والاتيان بالكل يستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا الامرين
ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف
بان حكم المطلق تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة
والمقيد يمنع ذلك فيتنافيا حكما فاذا قيل ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بالمقيد اولى
من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر المقيد على
الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد
قبل الامر به كان ممتثلا لامر المطلق مع انه يمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير داخل في الافراد

اصلا فضلا عن التخيير فيها ب ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق
في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما لو امكن ج ان يتعدد سببهما مختلفين مثل قوله تعالى
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى
في كفارة القتل خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق
على المقيد فجعل بعض اصحابه كلامه هذا على الاطلاق واخرون على ما كان هناك علة موجبة للالحاق
واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا
ففيما لم يتحقق علة للالحاق قياسا لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا
دلالة المطابقة والتضمن اما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان
التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع
لو نص مع بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار رقبة مطلقة ولا تعتق في القتل
الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران الحكيم كالكلمة
الواحدة ولهذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف والتنافي للوحدة
ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد
فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس
الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء
فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة
واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل للاجماع على اعتبار
العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان
مقتضى المطلق التخيير للمكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير

جايز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع
من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس كذلك بتحقق لان
الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق
لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف
لمذهبهم فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس على ذلك دليل
من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان النسخ بطل قولهم ان
النسخ لا يمكن بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع الحكم المطلق بالقياس لكونه نسخا
وقد عرف مما ذكر الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلف في النهي وتعدده متماثلا في الامر
والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف وامثلتها ظاهرة **قال** رحمه الله **المقصد الخامس**
في المجمل والمبين وفيه فصول **الاول** في المجمل وفيه مباحث **الاول** الاجمال قد يكون في لفظ
اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته
عند الامر باحدهما مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام
المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض
او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل
اذ الوقوع لا يدل على الوجه **اقول** لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها
من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها
من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل
كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة
فلهذا قدم المصنف البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة

الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون
اللفظ بحيث لا يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا وبالجملة عرف
في اوائل الكتاب وقال بعض الاصوليين المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبقول القائل ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس
شيئا وعكسا بقوله واتوا حقه يوم حصاده وهو من الاجمال وقد يكون في اللفظ
وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند
من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل فرد
واحد من العناصر كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل
مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو
غير معلوم لنا وكقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة
وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول
المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا فان المثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة
المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث
باعتبار تخصيصه بقول الرسول وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير
موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية مثل قوله اقيموا الصلوة ولله على الناس
حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ
لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي
الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي
والثاني كما لو ورد دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ والمجازات متعددة ولا اولوية
لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم عمدا او وقع

الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة
ما يدل على الوجه كالوضع باذان واقامة فانه قرينة الوجوب **قال البحث الثاني**
المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان الخطاب لا للافهام
لزم العبث فان ذكر مع البيان طال بغير فائدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع
من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام للتفصيل والمنع من الثانية لجواز اقتران
التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة هي استعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب **اقول**
اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومن شرط ذلك ان المصلحة قد تكون متعلقة
بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها
واما الثاني فقط احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام
فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد
اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل
في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف
ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه غير مقدور والجواب ان مراده
بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه
لا يلزم من انتفاء قصد الافهام للتفصيل انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد
مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب
الافهام للتفصيل وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمال لم يلزم تكليف ما لا يطاق على
تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال
التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على

فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب
البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المصنف بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال**
البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق الفهم
تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطء في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان
متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص
اقول قد اشتهر هذا البحث على ذكر شيء فظن انه مجمل وليس كذلك فهذا التحليل و
التحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم
احلت لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام
وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققو المعتزلة
والاشاعرة الى انهما ليسا مجملين خلافا لابي عبد الله البصري ولابي الحسين الكرخي لنا انه
يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم
الميتة وحل الوطء وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم
ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم
انه كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطارئ حقيقة سلمنا لكنه
مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على
التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم
بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعليقهما به من الافعال
لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل
لان الاصل عدم الاضمار الموجب لتقديره ما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار البعض المعين
منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من احتياجه الى الاضمار

فاذا انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك
العين وليس كذلك فان كل احد ممارس للالفاظ العربية يتبادر الى فهمه من قول
القائل احلت لك الميتة وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نم
بطلان اضمار الجميع لكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل لمعارضته بان اضمار
البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة
والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة
المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من المرأة والاكل من البهيمة اولى لكونه مفهوما
عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** مسئلة اية المسح مجملة لان
الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب احتج الحنفية
باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال
في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء
اما ان تكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب بعض اصحابنا او لا تفيد كما ذهب اليه اكثر
الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على
كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه
لان المامور به كلي وهو موجود في كل جزء منه فلا اجمال واما على التقدير الثاني
فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت
في المسح وقد قرن بالرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا للبعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا
وقال الاخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض
لاستعمالها فيهما اما في الكل ففيما لا شك واما في البعض فكما يقال مسحت يدي بالمنديل وان كان
قد مسح ببعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما

وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتج الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد
مسح جميع الرأس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية
فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه
متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم تكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع
لما بينا ولانه يحصل تيقن البراءة **قال** مسئلة ولا اجمال في الفعل المنفي اذ
اقرب مجاز الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات نفي الصحة مثل ركة في العموم ولانه
المطابقة هنا وان تعذرت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد تعذر الدلالة
صار كالعام اذا خص في بعض الموارد ومن الذات تعين الباقي مندرجا تحت الارادة
احتج ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يتوجه النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات
دون بعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول** اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على
نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه الشرعي عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية
في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك المنفيات وشرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل
لا عمل الا بالنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير ممكن لتحققها فلا بد من اضمار حكم
او صفة ليصرف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب
الى نفي الذات من نفي باقي الصفات مثل ركة في الحقيقة فان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع
الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك لانه ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو
اقرب اليه موضوعا اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات
والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات فلا اقل من نفي الصفة عند عدم الذات وح يكون

قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي
الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لانه في اللفظ ليس الا على نفي الصفات
بل بالالتزام وهو تابع لدلالة المطابقة على دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب
انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد
استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معنييه المطابقي والالتزامي كالعام بالنسبة الى
افراده فاذا قام الدليل على انتفاء المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعنى الالتزامي
لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والصوم مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما فوجب
صرفه الى الحكم من حكمهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة
الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من وجود ما هو شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانها
انما تصدق حقيقة على الصحيح منها وما ليس بمسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية
لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار عدم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونه اقرب الى الحقيقة
من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليه مجازا او نسلم انه قد يرد لنفي للنهي عن الفعل المنفي
شرعا كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عليه السلام
لا هجرة بعد الفتح **قال** ره ولا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد حقيقة في
العضو الى المنكب **اقول** ذهب سيدنا المرتضى ره واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع
والى الكوع والى المرفق والى المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك
ملزوم للاجمال عند التجرد عن تعيين المراد وقال الاخرون انها مجملة في القطع
لانه يصدق على الابانة كما في قطعت الغصن وعلى الشق كما في قطعت يدي عند بري القلم

ويده بالجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا
ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض
المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم الجزء وهو اولى من الاشتراك
على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم
انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة
قال ره ولا في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم رفع المؤاخذة
اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء و
النسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث ذهبا الى انه مجمل لان الخطاء والنسيان
غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عليه السلام صادق فلا بد من اضمار ليستقيم الكلام فاما
ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار للاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة
وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات و
قضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ
عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر
في عدم المؤاخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة متبادر
على ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في
الفعل والقيم فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان
مرتفعان عنهم ولانا نمنع ذلك لوقوعهما في بعض الامة وقول المصنف ولانه قوله عليه السلام
على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في آية السرقة **قال** ره ولا اجمال في العدد المذكور وقوع العدة
باقراءاته وهو الثلثة قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال عدم تقرر النوع
فهو حق وان اراد عدم تيقن الثلثة فهو خطاء **اقول** ذهب بعض الكبار الى تحقق الاجمال في العدد

مثل قوله اعطه دراهم او جنس عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا وهو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك في تحقيقه فالارادة تنصرف ما عداها من المراتب وهي لا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال ذلك عدم قطع اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لان كثيرا غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء لما بيناه **قال** **الفصل الثاني**

في المبين وفيه مباحث **الاول** البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه السلام الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وسنه صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لأخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم فيها او ترك فعلا يقتضي دلالة خطاب بالعموم على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا احال لان القول قد يكون اطول **اقول** لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرق بين الشيئين فيقع بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فنقل فخر الدين عن ابي بكر انه الدلالة على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث انه كذلك مراد بذلك الخطاب لئلا ينتقض طردا بالخطاب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم ورد غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما يقال رأيت عينا ذهبا بعد قوله رأيت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب وان يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة والا لانتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة والا لانتقض عكسه ببيان المراد من العام المخصص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم بين المراد منه عدا اهل الذمة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض ايضا عكسه ببيان وجوب افعال الرسول عليه السلام مع انه ليس بدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين المراد بمبهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان لنسبة بين المبين والمبين والمبين يقع على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يقيد تعيين المراد منه اما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان تكون دلالته على البيان ضرورية كما كتب وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي عليه السلام يكتب بالاحكام الى عماله وعقد كالاشارة مثل قوله عليه السلام الشهر هكذا او هكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او سكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او ترك مدلول ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان ترك بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا بالافعال العلم الضروري بكونه بيانا للمأمور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه السلام هذا بيان المجمل وشبهه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني

انتحا وخذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل
العقلي كالامر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعله عليه السلام فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول
ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم
عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
اذ التقدير عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور وزعم ان بعض الناس ذهب
الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج ولم يخرج به
ولانه قد يكون اوضح من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول ونحن نقول ان البيان اذا كان
ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة دون الاخر
لم يكن وجب اطراح البيان بالاطول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان لم يكن
وامكن البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما
وقول المصنف ويعلم كونه بيانا باعتبار الى الفعل والايماء في قصده وبقوله عليه السلام
وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله بالفعل قال

المبحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان لم يتفقا
كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه
بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه اقول
القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان
فايهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق
منهما بيان واللاحق تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني
فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بعينه نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر

والمتقدم هو البيان والثاني تاكيد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما
بيان والثاني مؤكد هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما
لو تفاوتا فانه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى
مؤكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى
بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظني
الى حد الشهادة لشهادة تيقن يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين
غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اكد في الكشف
والايضاح من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه انه قال
من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن
وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا
عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان
واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل
النبي عليه السلام يحمل على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى
من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو
دال على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باجمال
دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته
وان جهل قوله عليه السلام وجوب الاول دون الثاني في حقه وامته دونه واما ان جهل المتقدم
منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل
المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على
ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول وكونه ناسخا لحكم الفعل

او لم يكن الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه عليه السلام دوننا متمسكا بالقول الدليل على عدم وجوبه في
حقنا متعذر ولا احتمال النسخ خلاف الاصل ولا افتراق بين النبي عليه السلام وبيننا في وجوب الطواف
الثاني رجوع بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال قوم يكون القول بيانا
سواء كان متقدما او متأخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة
حالية او مقالية ولان فيهما جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلام من خواصه والامر
بواحد بيانا للامة ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول لما ذكرنا ولان فرض
تأخر القول مقتض لكونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل
ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا
له بل هو حكم مبتدأ وفعله عليه السلام لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لها طوافا واحدا
لا ازيد او يحصر وقت التكليف بالخطاب بتلك الآية فان البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم
هذه الزيادة او عدم حصر وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي
ايجاب طواف واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ

قوله البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما
والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب
بيانها **اقول** مساواة البيان للمبين في القوة والضعف وعدمها تارة يكون في نفسهما
او دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسين
الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الآحاد في
وهو قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله ان فيما سقت السماء العشر
والمحققون على خلافه وجوزوا كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك غير كونهما معلومين و
مظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة

المتواترة بخبر الواحد وقد طال ذكره فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان
المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح
وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو كان مساويا
لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما
مساواتهما في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان المراد وان بيانه على الكل
عليه السلام وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس بواجب عليه وان كان مجملا فهو
بط فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا
لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا
من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم ولا يلزم من عدم بيانه تكليف بما لا يطاق
وقال شيخنا دام ظله ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب
الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان
المخاطب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام
وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا انه
يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان
وهو كاف في ذلك الغرض من الخطاب اذ هو الافهام مطلقا لا التفصيل **قوله البحث
الرابع** الاجماع على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال
ومنع ابو الحسين من تأخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام
المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوزه في المتواطئ و
المشترك وجوز الاشاعرة التأخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع

الا النسخ احتج ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم اشعار اغراء بالجهل
فيكون قبيحا واحتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبان الله
امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب
والا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عبدت
الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي تأخير المراد
بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب عن الاول الاغراء لو لم يتقرر في العقل تجويز
التخصيص كما في الميت وعن الثاني انه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث
وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن الخامس ان التكليف مشروط
بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت مشروطا بالسلامة

أقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا
تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة
والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد
المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تأخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين
والقاضي عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تأخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا
بان يكون مسموها المعنى المشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره
كالعام المراد منه الخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ عن الحكم الذي يقتضيه بالنسخ والحقيقة
المراد بها المجاز والنكرة المراد بها المعين فلا يجوز تأخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي
الا وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من
هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فاذن لنا ثلاث دعاوى احدها امتناع تأخير البيان

مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب تقع يجوز تأخير بيانه نعم

احدها

البيان فيما له ظاهر عن وقت الحاجة وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت
الحاجة وثالثها جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمقصود من ذكر الحجة
على الدعوى الاولى وتقريرها ان الحق لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون القرينة
لزم احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول
اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به
افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك
الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع
اللفظ وما يقتضيه من غير قرينة تدل عليه ممتنع غير معقول والتكليف به تكليف بما لا يطاق
واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة
وهي الاغراء بالجهل يندفع بالبيان الاجمالي كما يرتفع بالامر بالتفصيل واما
الثالثة فلانه يمكن ان يتعلق الغرض بالخطاب الاجمالي لمصلحة لا يوجد في غيره
والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب المصنف عن الاول بالمنع من لزوم
الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف الظاهر
الا مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في الميت ثبات شرط بيانه فوقه
فثم وجه الله يجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع
جسما قائما وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف تخصيص العدل
فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ووجوب
عن الغيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاده ارادة الظاهر نعم
يكون ذلك الاعتقاد ظنا لا جزما واحتجت الاشاعرة على جواز تأخير البيان مطلقا

او فيما افاده وما لا ظاهر بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول
فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم
موضوعة للتراخي معناها تقدم وبعض قرآناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان المجمل
وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتبادر في التلاوة
وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس
خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة
معينة غير منكرة ولم يعينها الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انه يقول انها بقرة صفراء انها
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية
فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سألوا التعيين بقوله تعالى
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى
ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال
المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة
والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى نزول قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز بيان تخصيص العام في
الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله المكلفين بالافعال مع جواز
كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب كشف المراد بالخطاب على تقدير وقوع ذلك
الجائز فيكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما

فنقول في الاول المراد بالبيان هنا الاظهار وذلك مشهور في عرف الشرع كما يقال بان الكوكب
الفلاني في عرف اللغة اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام
والمقيد لان الهاء في قوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم
ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في
بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الاية مضاف
الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول
فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثاني المنع من انهم امروا
بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على ما هو ظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين
بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف ولكان
استحقاقهم للمدح والثناء احرى وحينئذ لا يحتاج الى البيان لامكان الامتثال بذبح اي
بقرة شاؤوا وسؤالهم البيان انما هو لغلطهم حيث حملوا اللفظ المنكر على المعينة او بقرة
في الاخبار بالمعينات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم
لا يذبحون الا المعينة ولانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم لما روي عن ابن عباس
انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث
انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا يتناول العقلاء وح
لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وهم ما كانوا عابدين للملائكة
ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال
لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط ببقاء المكلف وهذا القدر
معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف سالما عما ينافي
التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقتضي في الخطاب

الا ابهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم
الابهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل التوطين على العزم
على الامتثال عند حصول وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه وهو من المتكلم عن ذلك بيان
النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صورة الامر وفيه نظر فان المانع ان يمنع ذلك
وكيف والامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال المانع من
لا في الامر وكذا الحجتهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا
باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل الثواب قال ره تنبيه جوز
السيد المرتضى ره تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر
بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القران عرفا اقول
ذهب السيد المرتضى ره الى جواز تاخير تبليغ النبي صلعم بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى
وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد ره ان تاخير التبليغ الى
وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يكون
التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على
الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد
بالمنزل انما هو القران عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك
انما يتناول ما انزل الله اليه عليه السلام من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول
ما ينزل اليه فيها لان لفظة انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال قال ره تذنيب
يجوز ان يسمع الله المكلف العام من غير سماع المخصص ويكون مكلفا بطلبه فان وجده
عمل به والا عمل بلفظ العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب

الكتاب الا بعد حين والجواز في اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج
ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص
في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم وظن
الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا
في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا
بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بلفظ العموم مع اتفاقهم
على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز
ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختاره المصنف الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا
مخصص ذلك العام وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة
وخلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر الثاني انه
يجوز اسماع العام المخصص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان ذلك جائز جاز
اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هي تمكن
المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فليثبت الحكم
احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل وما هو كذلك
كان ذلك ممتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون
اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع
خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز

لمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طواف في اقطار الارض وسؤاله عن العام المخصص الا بالمنع
وبطلان الثاني وهو ظ يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجاب عن الاول
من الحاجة بالاغراء بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات
الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع
من الملازمة بعد توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما
يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف
مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص
مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا الراجح على تقدير جواز اسماع
المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن
المخصص اجماعا **قال ره البحث الخامس** كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب
بيانه له اما لانه يعمل به كالعام في الصلوة او لا كالعام المكلف بغير قرء احكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه الفعل كالعام
فانه يراد منه التكليف بما يفيده المعتبر **اقول** لما ذكر ان البيان واجب الحاجة اما
عند الخطاب او الى حين العمل على ما مر من الخلاف شرع في بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من
اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان فوجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه
لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم
الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد
الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بان يفعل فعلا كالعام في الصلوة
فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعام في مسائل الحيض وما شابهه من الامور التي

التي لا تعرض للانسان كالاستحاضة والنفاس والرضاع واما الذين لا يريد
منهم فهم خطابه فعقلا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل
الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات
الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها
قال ره الفصل الثالث في الظ والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد و
قريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك
اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او بامساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام
والبعيد منه قوله عليه السلام لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت
فانه صريح في التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين باضمار طعام للتساوي في
رفع الحاجة بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضيلة الجماعة
وحصول استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان
سياق الاية للرد على لمزهم في المعطين ورضاهم ان اعطوا وسخطهم ان
منعوا **اقول** قد قرر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم
عنه وعدمه الى النص والظ والمجمل والماول وعلم من تعريف كل واحد منها اذ
التقسيم مفيد للتعريف بل قد يكون مفيدا للتحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم الى
حيث قريبا لاقسامه والمقسمات فصولا له فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظ
والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا من
النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص والظ
كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد
وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على الظ لدليل

وارجح عليه فتعين التأويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه ان
كان بعيدا ولا بد ان يكون المأول ذا فطنة وعلم عند كونه للالفاظ بحث يعرف
تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التأويلات البعيدة تأويل اصحاب ابي حنيفة
قوله عليه السلام لابن غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق
سائرهن وقد اولوه بثلث تأويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء
النكاح فمعنى امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن
اي لا تتزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون وقوعه في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد
النساء في اربع وكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار ... منه الا انه كان مخالفا للشرع
في الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء
وهذه التأويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القرائن يمنع من حمله عليها
اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد
ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره
عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام ولتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات
ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب
او للندب على ما مر وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح
في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون
مأمورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم
يكن ثابتا في ابتدائه لم يكن المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولكان
ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا
لان الذي لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام كيف يعرف وجوب اختيار الاوائل لقرب عهده بالاسلام

بالاسلام ولما روي من ان رجلا اسلم على خمس فقال النبي عليه السلام امسك اربعا منهن
وفارق واحدة وقال المأمور فعمدت الى اقدمهن ففارقتها ومنها تأويل قوله عليه السلام
لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت بالتأويلات الثلثة المتقدمة
لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه قد صرح بتخييره حيث امره بامساك
من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تأويل اصحاب ابي حنيفة
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق
في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد
ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى الغاء الاصل المخالف
من ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل يرد وقصد الاجتماع و
اغتنام بركة الجماعة وحصول استجابة الدعوة فانه قل ان يكون هذا العدد من المسلمين في زمان
من اولياء الله تعالى فيحصل البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر
وليس من التأويلات البعيدة حمل آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية
على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف
الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة لا دفع
الحاجة عن الكل وحينئذ يجوز صرفها الى واحد من الاصناف وهو مستبعد لانه تعالى محتج بانه
اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بعضها بواو التشريك البعض على البعض وكون الآية
لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا ويكون الاستحقاق
التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف والغرض الكل وحمل الظاهر
كذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الآية يدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم
من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان هذه الآية ... للصدقة من اجل ان عطاهم كثيرا

وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله تعالى ولو انهم رضوا ما آتاهم
الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون دار
الامر الى ان مورد الصدقة لا يعطيها الا اهلها مستحقها ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعند ذلك
نقول ان الصدقات في الآية واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القرائن
وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة عن الظاهر على ما قلنا ان لقائل ان يمنع كون اللام
حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل وح
يتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلنا
وبين كون الآية لبيان المصرف بطلان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف

قال قدس سره **المقصد السادس** في الافعال وفيه مباحث **الاول** ذهب الائمة
الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين
العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها اذ لو وجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع
الجهل بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخبارهم فتنتفي فائدة البعثة ولعدم الانقياد
الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر
منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجهال
صدور الخطاء في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما
يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطأ سهوا فقد
جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكبائر عليهم عمدا وانه واقع وابو بكر جوزه عقلا
ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد
والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة جوزوا
من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا وخطأ وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا **اقول** لما توقف كون بعض

بعض افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث عما هو من ذلك
وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب
صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطأ في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز
عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع
مثل قوله تعالى فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل والا لزم وجوب الحرام
ولان النبي عليه السلام لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره
وهو ملزوم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم
بادراكه من القبيح والحسن والزام الوجوب باخبار النبي عليه السلام بذلك بحيث يتابعوه
على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون
ما اخبر بكونه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا واما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لما يتبع احد منهم و
لم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من
قلوب امتهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم
وذلك نقض الغرض من النبوة وامتازت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق
اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض
المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح
العقليين ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور بعد النبوة
وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه
لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب
عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد ككون الاعراض باقية او غير باقية فجوزوه

قوم وسهوا آخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التقرير عليهم
والا لزال الوثوق عما يخبرونه من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا الا على ان
ثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها
يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا والحشوية قالوا بوقوعه لا لجوازه و
القاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمدا وجوز
ذلك منهم على سبيل الخطاء في التأويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ في التأويل وجوزه
سهوا لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة
معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمدا
وسهوا وخطأ في التأويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة ومن نقل
ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا وأما سهوا فقد يقع لكن بشرط ان
يذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء
في ذلك مذكور في الكتب الكلامية **قال** المبحث الثاني ان فعله عليه السلام اذا
لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه
وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول فلا اشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا
مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما يتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد
بالاتيان القول لقرينة وما نهاكم والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة
لا على مطلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام
والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع اما ما وقع بيانا فانه

فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك ما علمت صفته
وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان
ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان بفعل
الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله تخويف على الترك والاجماع على الرجوع
في الاحكام الى فعله عليه السلام كقبلة الصائم **أقول** افعال الرسول عليه السلام
اما أن يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام وما اجري مجرى ذلك كالنوم
والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا أو غير طبيعية
فاما ان يثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة
الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا
اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان
عرف انه فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجوب الفعل بمجرده
بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجوبه كقطعه يد السارق وغسل
اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول عليه السلام
قصد بايقاعه القربة الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة
من الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من
المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة
ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب
الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله
بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا تعلم

على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف
وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والصحيح انه يدل على القدر المشترك
بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلام
يمنع من وقوع المحظور وندور وقوع المكروه منه وغلبة الوجوب والندب والمباح
في افعاله تقتضي اطراحه هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه عليه السلام وان كان
قد اختص بخصائص الا ان مشاركته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته والحاق
النادر بحكم الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية
الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق
على القول على ما مر والتحذير على مخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان
بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزم من عكس
النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا اليوم الاخر وهذا توعد
وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى عباده باتباعه والاتيان
بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر لمنع
من دلالته على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط مستلزم
للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون
مطلوبا للوجوب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر
السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير

لان فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر كما يصير طاعة
في القول وان لم يات به في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط
لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج
في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب
المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلم كونه مشتركا
بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه
خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الاية وهو قوله تعالى
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني
ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير
على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل
على الوجوب لعدم دلالة الخاص على العام وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما
هو وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله
او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويحتمل ان
يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق
في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متصورة وقول المتابعة في القول حجة بالاجماع ان كان المراد به العمل بموافقته
القول فمسلم لكنه ليس طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول
[illegible] وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد القول لا الفعل لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم [illegible]

فانهم قالوا لان النهي لا يكون الا بالقول والنفي فلانهم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان
العرف باباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق
وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عنه في تزوج ازواج
ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب لا يلزم من ذلك كونه كان فعله واجبا علينا
وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علم وجوب الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال
حراما علينا كما في الوصال وهي الزيادة على الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقادهم
كونه واجبا جهلا وباطلا فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس
ما علم وجهه من افعاله عليه السلام ما ليس من خصائصه فيجب علينا التأسي به عند الاكثر من المعتزلة و
الفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين
على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وابى بعضهم
التأسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر آخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات والاجماع على الصحابة
الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال لها لم لم تقولي
لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في
الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فاتفقوا على
وجوبه وخلع عليه السلام نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر
لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله لم يبين
حكمه في حقنا من وجوب او ندب او اباحة لا دليل على احتمال الاباحة وكذلك قوله
يلحق بذلك الافعال الطبيعية ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة على حكم
حقنا **الثالث** نعلم الوجه بالنص او بوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة بالفعل

الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب
وليفعل على وجه القربة اداء او ثم يتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب ولو في
قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب باتفاق مع امارة الوجوب كالاذان
ولو قوعه قضاء لواجب او جزاء الشرط موجب كالنذر وبتجويز لولا الوجوب كالجمع بين
الركوعين في الكسوف **اقول** لما بين كون التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم واجبا وان ذلك متوقف على
معرفة وجه فعله عليه السلام بدأ الآن يبين معرفة وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب و
الاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وندرة وقوع المكروه منه عليه السلام
واغلبية الاحكام الثلثة المذكورة تقتضي الحاق ما لم يعلم وجهها ولمعرفة ذلك طرق منها
ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان
واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل نحو قوله عليه السلام هذا
الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لآية دالة على
احد الوجوه الثلثة كان يصلي امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او كان يكاتب
امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله
عقيب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم وجوب تلك الصلوة
وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا لما علم وجهه فان
ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا
كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده
عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفي الزائد
مجرد من كيفية وجوب وندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه | ان يقصد
عليه السلام التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم الاصل العدم

فتعين الندب ب ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان القربة
لا انه يوجب حاله وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد
من اعتبار عصمته مع ذلك ولا الجواز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا ولا الجواز كونه
واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيتركه عند انقضائها ج انه يداوم
عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك من غير
عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم بالاستمرار
الحكم كما تقدم د ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين
غيره هـ كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف
وجوبه بوجوه آ نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين
الواجب وما ليس بواجب ب اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة
ج معرفة كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر لمنع
المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم الحائض في رمضان مع وجوب
قضائه عليها اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع وجوب ادائها اجماعا
وح لا يبقى في معرفة وجه الفعل دلالة على وجه القضاء د وقوعه جزاء لشرط موجب للفعل
كالوجوه ان رزق ولدا تصدق فرزق فتصدق فيعلم وجوبه هـ ان يكون فعلا لو
لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله
يعلم الوجه حقيقة العلم الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن
ويعلم ذلك من الطرق قال البحث الرابع الفعلان لا يتعارضان وكان من الرسول
علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده عليه السلام به ما لم ينسخ ولو كان احدهما من غيره
واقره عليه السلام عليه علم خروج الفاعل من النص وان عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم

وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به جاز عندهم بجواز النسخ قبل الوقت فيكون
لا عند من يمنعه وان اختص بامته عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك
جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا
عنا وعنه وان اختص بنا كان نسخا عنا ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم
الفعل وتعقبه القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل
على الجميع وان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط
الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم الفعل
قدم القول لقوته ولاستغنائه عن الفعل به دون العكس والعلم بتناول القول لنا
دون الفعل لجواز تاخيره فيكون منسوخا ولا انه لا تقدم فلا يتناولنا اقول
الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان
اذا اتحدا او اتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت
واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما
لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الآخر
او لزمانه كما لو فعل عليه السلام فعلا تعبدنا فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما
ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل
فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ له
ثم يفعل بعض المكلفين ما ينافي ذلك الفعل ويقره عليه السلام فيعلم انه خارج عن
التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون مخصصا له ان كان مقارنا وناسخا عنه
ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون
قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام وقد يكون من غيره وقد تقدم هو ان القسم الاول اما القول

فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر
متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عليه السلام او
بامته او شاملا لهما معا فالكلام في اثنا عشر ا ان يتقدم القول المختص
بنا على الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب على عند الزوال ثم طاف عقيبه
في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ قبل وقت الفعل وعند غيره
ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت
من وجوب التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه
دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه
اياه على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون
دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله للمكلف
فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم
الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل
من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية و
لو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام فكان جمعا بين الدليلين
فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية و ان يتاخر الفعل عن القول المختص
بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي ز ان يتاخر القول
المختص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به ح ان يتاخر
القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه ط ان يتقدم القول
المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول ى
ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم يا ان يتاخر القول العام

العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يب ان يتاخر
القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما
على الاخر فتقدم القول على الفعل لقوة دلالته والاقوى راجح اما الاول فلان
ولان الفعل محتاج الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة
واما الثاني فلان تناول القول لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا
غير معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون منسوخا ولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون منسوخا لا
لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال ره البحث الخامس الاقرب
انه عليه السلام قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابه و
لمنع عمومية دعوة من سبقه عليه السلام او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا
وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة
فالحق انه كذلك واخطأ من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام
لانه عليه السلام اوحى اليه كما اوحى اليهم بشرع اصل ولم يجب رجوعه اليهم والوارد
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية وقال لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي وحفظ
كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد
وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح تشبيه الوحي بالوحي لا
بالموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع
اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلى الله
عليه واله هل كان متعبدا بشرع احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما
قبل النبوة فمنع الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المانعون فاحتجوا على ذلك

بوجهين آ انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك
الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله وخلقه
صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة
فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي منه تعالى كما علم قصصهم واحوالهم
ب انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى
انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون
بوجهين آ ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها ب انه عليه السلام
كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع
من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق العلم او الظن
الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن
عقلا ولانه طريق الى حفظها وتعهدها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية
ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل لانه
نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه
واجبا شرعا بل ولا على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه
من شرع من تقدمه واما بعد نبوته عليه السلام فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا
منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال
بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقال الآخرون بشرع موسى وقيل عيسى
عليهم السلام والكل باطل لما بيناه والحق ان يقال ان عنيتم بكونه متعبدا
عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى به الى نبينا عليه السلام مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام
او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما

شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدم من الشرائع في كثير
من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا
بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه بعض شرعه لانه تعالى
اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس
الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عليه السلام لم يرجع اليهم في شيء من
الوقايع والحوادث والانتظار كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم
في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب للتفكر في معانيها والرجوع
اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به عليه السلام والتوالي
باطلة بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عليه السلام بالاقتداء بهداهم
وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم وقوله شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف
اليهم وهو الهدى الذي يشترك الجميع فيه وذلك انما هو فيما يتعلق بالاصول كالتوحيد
والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية بان
تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون متروك
على ظاهره في حكم كل الانبياء عليهم السلام لكمال التورية لما علم من مخالفة الكثير
للنبيين لما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم
لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيه الشرائع
او في الانبياء بان المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على وجود نبينا عليه السلام

بالحكم الموحى به

من ذلك البعض وعن الثاني انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك
وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم عليه السلام كانت مندرسة فكيف يكون مأمورا
بها وعن الثالث بان انه تدل على انه صلى الله عليه وآله كان وصى نوحا ومن بعده من النبيين
من امر الله باقامة الدين وعدم التفرقة وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم
قال قدس سره **الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث الاول** النسخ لغة
الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي
والعجز لانه رفع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتأخر الاستثناء والشرط والصفة
وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مأمور به لانه لو لم يكن
النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي بالاول
على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ والاكثر على
على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي ببطلان الحادث اولى من العكس وكون الطاري
متعلق السبب مشترك وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان الخطاب تعلق
كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته في الحال
يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والحق ان عندنا حادث وجاز تعلق علمه تعالى
برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي كشف عما يفيد
معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور
بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر [illegible] وعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة
عن الابطال عن الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم ازالتها واطلقتها ونسخت
الشمس الظل عند قوم النقل من موضع الى آخر ومنه [illegible] والتحويل في

نسخ الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو
عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث
الى آخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة
في الاول مجاز في الثاني وبعكس قال القفال والمصنف وافق ابا الحسين وهو الحق لما
عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان وضع الازالة اعم من
النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلق والمطلق اعم من
المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما في عرف الاصوليين فقد عرفه
المصنف بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع
جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل
للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج
الشرع المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد
من فعل الرسول عليه السلام وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز
فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي و
تقييده بالمتأخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من
الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله عن مثل فعل مأمور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة
لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه
صوم يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع
الحكم بالعجز لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن النسخ دونه وقد عرفت المعارضة
فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل

عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو خارج قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد
الشارع فلا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست
متراخية ومطلق الشارع لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم
الشرعي بل يدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها
منه وقوله فيخرج بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهيه تعالى عن مثل فعل مامور به
ثم لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عنه
نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز
عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تقدم ذلك الوقت بحكم
يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن
حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه
وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر ولا ينتقض الحد في طرده برفع وجوب
الصوم عن الحايض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع
صدق الحد المذكور عليه وهو النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بالفعل اي بعد ان خطاب الله تعالى تعلق
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي واذا زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم
يعني ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم القاضي ابو بكر
على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون
منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج
عليه بوجوه ا انه لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح
لا يكون الا بطريان الضد وهو ممتنع لان المنافاة ثابتة من الجانبين فكما ان الطارئ

الطارئ ضد الباقي فكذا الباقي ضد الطارئ فلو عدم الطارئ الباقي من غير
عكس لزم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارئ للباقي وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن الطارئ اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا
وبيانه ان الطارئ متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام
من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة
للرجحان ولجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه بهذه
الوجوه قلت نمنع من قوة الطارئ على الباقي قوله لانه متعلق السبب
والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة حاجة الاثر
الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف مشترك فيه الطارئ والباقي قوله ولجواز
كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي قلنا م لاستحالة اجتماع الامثال ب ان
حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه ج انه
تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه
لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان
الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي
وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح والابطال
استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرته لا يستلزم ابطال قوته مطلقا
فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى حادث ولكن
ليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه
لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علمه تعالى بانتهائه وانقطاعه
برفع الناسخ اياه

فائدة

المبحث الثاني

النسخ جائز عقلا وواقع سمعا

لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر وللقطع بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج اليهود بان
موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ما لم
لم يبين انقطاعه ووجب تعيين المدة ان بين ولقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان
الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف
لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم
بخت نصر الا من شذ وقول موسى عليه السلام لو سلم لكن الابدية قد يراد بها
الزمان المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان اباه فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الزمان والاحوال
المتجددة ويعارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها
فانه جعله مؤبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقريب جمل في كل يوم بكرة وعشية
ثم نسخ اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي
مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام
الشرعية اما ان يكون معللا بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة
اولا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان
المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة
لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين
في وقت ومفسدة في اخر فيامر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على
قول المجبرة فظ فان له تع اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بمشيته وارادته

وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني وجهان احدهما انا نقطع بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذكرناه في موضعه ولا تتحقق الا بتحقق النسخ وثانيهما
اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرائع
احتجت اليهود بوجوه آ ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال
نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او
لا يبين شيئا منهما والاول بط والا لنقل متواترا لانه مما توفر الدواعي على نقله
ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى في شرعه بالمرة
الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو بط اجماعا ولعدم قبوله
النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه
ب قول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عن الاتيان في
جانب المستقبل فيستحيل نسخه ج ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع
النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به
خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عليه السلام دوام شرعه والمدعى انه
بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع
بخت نصر فقتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر و
اما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم
توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى
تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول

وقد ورد ذلك في التوراة كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابع فان
ابا العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة
لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند
النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يرد من النسخ
والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فلا نسخ فيه
لما ذكروه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلذلك جوزوا ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم العارض ان اليهود
النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا لكم ثم
انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قربوا الي كل يوم خروفين
خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الجواب الاولى
على تقدير صحتهما انما تدل على ان لا نسخ لشرع موسى عليه السلام والثانية على امتناع نسخ التعبد
بالسبت وهذا لا يوجب امتناع النسخ مطلقا قال ره **البحث الثالث** في القران ما هو
منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم الصدقة على المناجاة
وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين
والمنافقين فلما حصل زال التعبد وببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان
لم يتقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه الباطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل

او اقل فحمل لسنة عدة زال بالكلية وكذا الصدقة للتمييز تقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين
غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل وكذا الاستقبال الى بيت المقدس كان عند الاشتباه
فالخصوصية التي تعبدنا بها زائلة بالكلية **اقول** اتفقت الامة على وقوع النسخ في القران
العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه **آ** انه تعالى امر المتوفى عنها
زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا **ب** انه تعالى امر بتقديم الصدقة على
المناجاة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك **ج** انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين **د** انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة
ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر
لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة
وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران ناسخا
بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه
المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت
حاملا ومدة حملها حولا اعتدت به واذا انتفى الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن
الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض منه التمييز بين المؤمنين والمنافقين
بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك زال لا نسخ ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يكون حكما باقيا

اذ لو كان ورد ابطالا والمائتين في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة
وجب الثبات فيكون تخفيفا وعن الرابع ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية
الى عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجة ان المراد بالآية
اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله
مسلم عن عدم تطرق النسخ الى العامة وعن الاعتداد (؟) الاول بان عدة الحامل
الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك اقل من الحول
ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكر
لزم كون اكابر الصحابة غير ابي بكر المؤمنين بالتسليم منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث
خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين و
ذكر وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس بمقصود الذات بل لتحقق
التوجه الى الكعبة فهو مع [illegible] من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس من غير من الجهات زال
بالكلية **قال البحث الرابع** في شرائط النسخ وهي استمراره فان المنقطع لا نسخ ومعرفته
كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا
او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع
وعدم توقيت الفعل لغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة ومما عليه ان النسخ عكس
في الاحكام الشرعية دون جنس الافعال ولا يشترط تناول اللفظ المنسوخ للمنسوخ لتحقق علم استمرار الحكم
نظا الخطاب وبقرينة ثم النسخ قد يكون الى البدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل
فيكون ثبوت الضد وقد يكون الى المخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ولا يشترط وجوب البدل
لعدم التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ منها ما يتعلق بالمنسوخ ومنها ما بالناسخ اما الاول فامور الاول ان يكون
فان لو كان منقطعا لما بقي له ثبوت وجود ليطلق عليه رفع النسخ ولكن ما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين

واحد منها في حالة واجب وفي حالة حرام وفي حالة مباح كما في حالة الصلوة
والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع
والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الجوع وضارا في غيره كالاكل
عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله
او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح
والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما والا فيما يكون
لغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد لغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان
يقول دوموا على الصوم الى الغد الا ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلام قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان
يكون من الاحكام الشرعية دون جنس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية
فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم يرتفع بالنسخ لامكان وقوعها
ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى
نسخا ولا يشترط تناول اللفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه
يكون موضوعا له اولا هو جزؤه او ملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة
ثبت ورد ما علم استمرار الحكم فيه من خط الخطاب في حقه وورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل
على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل الدليل على رفع الحكم عن بعض
الموات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ
ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون
متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد النسخ

ما اريد بالمنسوخ ولا لازم البداء ثم النسخ قد يكون الى البدل فيشترط فيه وجود ما يدل على
زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان نفي دوام الحكم قوله
كقوله ولبيان ثبوته في رفع مفاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان
كان متى لفظا غير مفاد كنسخ حرمة شهر الصوم في ليل رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة
لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا
او فعلا او تركا قال رحمه الله **البحث الخامس** يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان الاصح
والكفر من مطلوبون بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على
المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد
الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت
ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول
النهي شيئا غير متناول الامر او لتناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول
يستحيل كون احدهما متعلقا في وقت والاخر مفسدة فيه فان الامر الاول تناوله
فكذا النهي ولا نتصور التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول
الامر بالاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير
متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد
قد يامر عبده بالفعل بشرط الانتهاء ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ
ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام لقوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ثم امره عند جانبه من ظن الامر بلاء عظيم والفداء عن ظنه انه يؤمر
بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله تعالى يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه لجواز
البداء عليه بخلافه تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ

النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل
مصلحة في وقت في مرة ومفسدة في اخرى فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول
الخطاب بالناسخ والمنسوخ لها سواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان
كون الكفار من مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز النسخ قبل حضور وقته كما
لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال
لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف
الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز لزم البداء لظهور ما كان خفيا بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها
اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه
له بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان
اتحاده مع اتحاد شخصه حتى استغنى عن ذكر اتحاد الوقت ولا احتاج الى ذكر المكلف لاختلاف
حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لتضمنه
من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان عند طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب
الطلب فيستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة
والمفسدة لاستحالة الايجاب بلا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر
والنهي عند الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثلا متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر
اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم
المثلين كيف اتحاده عندنا في الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة
فيكون الامر الاول قبيحا ولا اعلى سبيل البدل الا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان

المكلف لا يميز احدهما عن الآخر فكونه مأمورا باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت
يوجب التكليف بما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المأمور به كالصلوة مثلا ظاهر في الحقيقة
واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر دون القرينة وقد تقدم
بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح غير
متعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج
الخصم بوجوه | الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام كان مأمورا
بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت
افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفديناه بذبح عظيم
ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك ليس الا النسخ لاستحالة اخلاله عليه السلام
بالواجب واما الثاني فظاهر ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب
بشرط الاقامة عن خياطته فكذا يحسن من الشارع ج ان الفعل المأمور به في الوقت
المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك في مرة ثم يزول مصلحة الامر فيه في وقت
آخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المأمور به مصلحة في ذلك الوقت
والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام
بالذبح بل انما كان مأمورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب
بانه مأمور به بالذبح للابتلاء ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فعل البعض بل الاكثر جاز
قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل
لئن يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نسلم انه لم يذبحه فقد روي انه عليه السلام
ذبحه وكان كلما قطع عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء
قلت لا نسلم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتب

المترتب عليه وعن الثاني بالمنع في الملازمة فظاهر ان عدم حسن ذلك من السيد لتجويز البداء
عليه وتجويز ظهور مفسدة في المأمور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث
ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المأمور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية وكان
حسنا باقيا والنهي فيه استلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب قبح الامر
لا النهي لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عن المأمور به وان كان الشارع
اعلم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه او التعجيل
ان الاداء عن مذهبنا الى ان الامر انما يتوجه على المأمور عند مباشرة الفعل المأمور به
وهنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل وصحتم نسخه قبل الفعل
وقالوا ان الامر يبقى على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته وقيل لا يتم
الكذب على الشارع تعالى فالنسخ قبل ذلك الوقت **قال** رحمه الله **البحث السادس** يجوز نسخ
الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا يدل
على نفيه لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد خيرا منها
في اللفظ اذ هو المفهوم منه ويجوز نسخ الشيء الى الاثقل منه كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه
وبين الفدية والحبس المنسوخ بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير الاخف
جوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم
بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول واية الرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتأبيد
كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تقابل بين المشروط والشرط وان
امتنع تغيره بحجة كمحمد ... لم يمتنع نسخه والا جاز مثله نحو الفسخ ابدي من
لعبد الفسخ الاخص عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض
كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض فامتنع في ... علما ... حكم

لا كما د الخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يريد الله تعالى عنا
التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب عن القران وصدق الخبر
من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز النسخ بالاخبار بنقيضه مع امتناع
تغيره والعلم الذي على وجوبه لكونه مصلحة لا تتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره
اذا اشتمل على وجه قبيح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل **الاولى** يجوز نسخ الحكم
لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه
فان لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل
اتفاقا واما الثاني فقط احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت النسخ او ان المراد
بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول المراد نسخ لفظ الآية ولهذا قال نأت بخير منها او
مثلها وليس الحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح بيانا او مثلها في الفصاحة وفيه الاول
نظر من حيث ان العدم ليس شيئا فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا كل
وعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه لانه
ترتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له **الثانية** يجوز نسخ الشيء الى الاثقل
خلافا لبعض الظاهرية فيه وجوزه قوم وسمعوا منه وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما
الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال
ثم نسخ ذلك التخيير بتعين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف
على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق

المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو اشق واما الثاني
فقط احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها او مساو
والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد
بالخير ما هو اكثر ثوابا وبالمثل ما يساويه فيه **الثالثة** يجوز نسخ التلاوة دون
الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشرذمة من المعتزلة لنا ان كلا
من التلاوة والحكم عبادة مستقلة لجواز انفكاك كل منهما عن الاخر فان قراءة القرآن
بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عليه السلام من قرأ القرآن فاعربه فله
بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب
لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج
واذا كان كذلك لم يمتنع رفع احدهما موجبا لرفع الاخر ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية
المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فقط احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم
مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح ويخلي القرآن عن الفائدة ونسخ
التلاوة دون الحكم مشعر بزوال الحكم لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم والى تفهيمها
زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انا لا نسلم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة
الا ان لم يقم دليل عليه والا فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في
تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة تعليمها
ودم خفية على البشر وكذا لا نسلم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم
طريان ما ينافيه **الرابعة** يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ

التأبيد تقتضي استغراق الزمان المستقبل كما تقتضي لفظ العام استغراق الاشخاص
المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة
بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ
الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بقيد يقتضيه النسخ لا
ينسخ والشيء لا يعانده شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد يقتضي التنصيص
على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول
والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء ونحوه والثاني
ليس كذلك المسألة الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم وهي بحالها مطلقا
وجوزه ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح
تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه
عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت وان كان
مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الصحيح عندنا وعند
المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه
وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر عن وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا
حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما
حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد
بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه
يكون كذبا وكذا لا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم تبين بعد انه
انما عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا النسخ نظر لعدم صدق حده عليه لانه
ليس الرفع بحكم شرعي وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد احتج الجبائيان

الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان
يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه
معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذا الخبر
وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لان قوله تعالى فاهلكهم فقوله اهلك عادا
انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما
لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص
لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي عما ثبت فهو في الخبر اما ان يتعلق به
او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالابدال او بنقيضه
او بنفيه فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ في كل ذلك جائز الا
فيما يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة المسألة السادسة العلم ان وجب بكونه معلوما كانت
مصلحة لازمة له لا تتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما
ويستحيل نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله وصفاته فلا يجوز
نسخه عندنا لاشتماله على نوع قبح او خلوه عن المصلحة الباعثة على الايجاب كالعلم بالكتب
المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال البحث السابع يجوز نسخ
الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانها قطعية تعارضه ولا يجوز العمل بها
ولا انها لما ولا العمل بالمتقدم فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله تعالى ما ننسخ
او مثلها نسند ولانه الذي هو الناسخ اليه ووصف بالخيرية او المساواة وانما
يتحقق في القرآن والمعارضة وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ ليس مبينا
قوله فقد يكون لا ان البدل من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون المأتي به
خصوصا وقد يثبت النسخ ولا كلفة منه والنسخ بالبدل لانه تخصيص بالازمان

مدة العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف تقييده
لانه صرح بالمجمل والكلام في التبديل فيحمل عليه لانه يوجب زيادة فائدة او نسخا اما نسخ بخبر الواحد
فلاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهريون بقبول نسخ
على التخصيص ولانه دليل على رفض المتواتر وهو قبل فيه لوقوعه في تحريم اكل ذي ناب
بقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بما تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين التخصيص
النسخ والمتواتر مقطوع فيمتنع كما في الخبر فلا بد وانه فلا دليل رفض لنفي الوجدان
الاشياء الغيرية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة وامثاله تخصيص لا نسخ واهل قبا
جاز ان يكونوا سمعوا انه عليه السلام انه نسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد القريب منهم ويجوز
نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال الى بيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ بقوله
فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليلة القران وصوم رمضان ناسخ
لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم والنسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للاخر والجواب لا يدل على حصره
في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها لقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر ولا عكس عقلا

اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه عن الفعل وعدمه شرع في البحث عن الناسخ
وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان
ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن ثبوت النسخ به لا يخلو عن الكتاب والسنة المتواترة تارة
وتارة احادا على ما يأتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه عن النسخ
لا يخلو من الاقسام الثلاثة فيكون الاقسام تسعة وقد ذكرها هنا مفصلة ا نسخ الكتاب

ان نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه جائز ووقوعه جائز اتفاقا الا ما نقل
عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز ب نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء
واصحاب ابي حنيفة وابن سريج ومنع الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهرية احتج الاولون
بانهما من الكتاب والسنة دليلان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين
ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل
حال عدم العمل بها وانه ممتنع واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتأخر بالكلية
فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والسنة ليست خيرا من القران ولا مثله وذلك انما يتحقق في القران لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام
ولانه وصف الاتي بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مثلها والسنة ليست خيرا من القران ان يكون خيرا منه
او مثلها ولانه ذكر ان يكون الاتي به من جنس المنسوخ كما لو قال ان ما اخذ منك
ثوبا اتيك بخير منه او بمثله وجنس القران قران ب السنة مبينة للقران
والناسخ ليس مبينا لرفع السنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا
له بل ضد له ج قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة
لا تكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون الاتي به هو الناسخ وهو ممنوع
لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله شرطا له فيكون
متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الاتي به هو الناسخ دار فان قلت
انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتى به قلت الاتيان متقدم على الماتى به لا عبارة

عن الحياة فترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به على النسخ وهو المدعى وعن الثاني ان
الريبة لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
والمراد بكون المأتي به خيرا انه خير في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام
بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال
النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه يجوز ان يقول
الملك لرعيته من يلقيني بحمد وشكر وثناء اعطه خيرا منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس
الحمد والشكر والثناء بل من العطايا والانعام والرفد والاكرام وعن الثالث ان المنع
من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص
الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته
لكن الثاني لا الاول سلمنا لكن لا نسلم انحصاره في البيان في ذكر بعضها مبينا لبعض
القرآن وبعضها ناسخا لبعض فمنه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان
المجمل او بيان لارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه
ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم تخصيص العموم وهو قوله
ما نزل اليهم والتخصيص خلاف الاصل فح يجب حمله على التبليغ ولا شك انه يشمل جميع القرآن على ما تقدم
وعن الثالث ان الاية انما دلت على انه ليس للرسول عليه السلام تبديل القرآن من تلقاء
نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها
دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم ج نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند
جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به
وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما
يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد وخلفوا في وقوعه

ووقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض
المتواتر من الكتاب العزيز والسنة قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عمر رضي الله عنه وصف الراوي بما يدل على قلة ضبطه
وعدم قبول خبر شخص هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته
ولانه عليه السلام رد الخبر لمعارضته وهو يقتضي كونه غير مردود لذاته وعن عمر عند ان يكون المخبر امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر
بوجوه ا انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا النسخ بجامع كون
عليه الاجماع كون كل منهما دافع للضرر مظنون او لانه فيه جمع بين الدليلين ب ان خبر الواحد دليل
شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج انه واقع
فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب
من السباع ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول احادا لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد فلم ينكر الرسول عليه السلام
عليهم في ذلك واما الثاني فظ والجواب عن الاول ان اجماع الصحابة فرق بين التخصيص و
النسخ فيبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا
له فتحقق شرط التعارض وشرطها لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا
في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث بمنع
النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير
المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها والنهي لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الاربعة المذكورة
اباحتها شرعا بل كونها مباحة بالاصل فتحريمها فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكم عقلي لا شرعي وح لا يكون النهي

عن الحكم فهو نسخ باب ناسخ واما الاية فانه قد ثبت منسوخة بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها بل مخصصة بان الاية ... بالقبول واما اهل قبا فلانه انهم قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عليه السلام سمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه قد علم
الاخبار هم من القران ما يقتضي افادة ذلك الخبر العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح
والارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام بان القبلة قد استدارت د و يجوز نسخ السنة
مطلقا بالكتاب مطلقا سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فقط واما الاول فلوجوه ١ ان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران ما يدل عليه وقد نسخ
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت
المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر بالاستقبال الا انه نسخ قلت هذا
خلاف الاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بان نسخ اصلا ٢ ان مباشرة النساء
في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله
فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ٣ ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف يكون
ناسخا له بل النسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا جواز تأخير
الصلوة في حال ... القضاء والقتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشا الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف الدال عليه القران العزيز احتج
انه ... لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على انه ... القران العزيز فلو كان القران
ناسخا للسنة لكان بيانا لها ... ان النسخ بيان للمنسوخ فيكون ... بيانا للاخر ...

في الاية ما يدل على الحصر لكان عليه السلام مبينا لبعض المنزل او كتم بعض المنزل حتى جاء البيان بمجموع
ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وحينئذ يجوز ان يكون بعض الاحكام التي تجب
مستفادة من السنة ثم ينسخ بالكتاب بان يرد اية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل
منهما بيانا للاخر وايضا ما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالاية
انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه الا حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه
مبينا لكل ما ينزل الله تعالى فيما علم بعد ... لا على امتناع نسخ القران
بالسنة ان النسخ ليس مبينا وانما يدل على انه مبين وهو تناقض ه يجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تساويا فيجب العمل بالمتأخر منهما اتفاقا و يجوز نسخ السنة الاحاد
بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عليه السلام المنقول احادا
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهى النجاشي ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب
الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا
فقط ز نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا ح نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد
وهو جائز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال البحث الثامن في
الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عليه السلام فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة
لانهما ... بل ان عليه فيقع بالعكس لان اجماعهم حينئذ فيها خطأ ولا بالاجماع لان الثاني
ان كان عن دليل فيكون الاول خطأ او لا عن دليل فيكون الثاني خطأ وكذا لا ينسخ به لان الناسخ
نصا كان خطأ او اجماعا لزم خطأ احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ
للتخيير العام بالاخذ بايهما شاء بل مبين لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا
منسوخا لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فيمتنع والا لانتقض الغرض وكذا
العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا اقول قد تقدم هذا البحث

يجب بين الاولى فيه ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو مختار
الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام موجودا
لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلام لم يكن لقول غيره عبرة
وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ اما الكتاب او السنة او الاجماع
او القياس ليس بحجة على ما يأتي وكلها ممتنع اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد ان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عليه السلام وح يكون
خلاف مقتضاهما خطأ فالاجماع عليه اجماع على الخطاء وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون
الناسخ لا يكون دليلا شرعيا وان كان غير دليل كان الاجماع الاول خطأ لان ذلك الدليل الذي
يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنه في الاول لا يتحقق نسخ الاجماع بالاجماع وانه
فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان المكلف مخير
الاخذ بهما ثم انها اذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فلانا
لا نقول اجماع الامة على التخيير الاول مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع
فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا لان الاجماع الثاني رفعه
ولقائل ان يقول لا نسلم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عليه السلام فان الرسول عليه السلام اخبر
ان امته لا تجتمع على الخطاء ولا على ضلالة وح يتحقق الاجماع من دون اندراج قوله عليه السلام
وانما قولهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا
لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول
ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء
مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل ينفيه فاذا
ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية الاجماع لا يكون

ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا انه لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول يقتضي ان يكون
خلاف النص خطأ والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ والثاني محال لما تقدم من كون احدهما خطأ
الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما يأتي والقائلون بكونه
العقد وان لم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما اذا كان
احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المعتزلة وهو ضعيف واما عند الجمهور والقائلين بانه حجة
مطلقا فيجوز ان ينسخ في حياة الرسول عليه السلام وبعده بالاجماع لجواز انعقاده على خلاف الحكم
من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك
ناسخا لذلك القياس ولا يكون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص او للاجماع القاطع ويجوز نسخه للقياس
اخر كما لو نص الشارع على حكم منصوص ثم نص على صورة مشاركة له في ذلك الحكم وبعث
بنقيض ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كالحكم بإباحة النبيذ بعد ما
على الدليل مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف موجود في النبيذ كان حكم بتحريم
وكان ذلك حكما ناسخا لحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى
فلا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التأفيف والضرب معا واختلفوا في
نسخ الفحوى دون اصله وبالعكس ومنع منهما المصنف اما الاول فلانه نقض الغرض في حكم الاصل
اذ الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان
الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي
عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريم التأفيف وتحريم
الضرب فكأنه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر
واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع
الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه قال ره البحث التاسع زيادة عبادة

على العبادات ليس بنسخ واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فالحنفية نسخ وليست بنسخ عند
الشافعي وغيره ما قيل من تفصيل الحسين وهو ان النص ان كان ما يتعلق بامور ثلثة كنفي الزيادة هو
يقتضي زوال اشتراطها لا والحق ذلك لانه لا يقتضي زوال عدمها المذكور الا ان عدم الزوال
هو حكم شرعي والحق ان الزايد ان كان حكما شرعيا وكان الزيد [illegible] اخيا فهو نسخ والا فلا الثاني
هو يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايد ان كان حكم العقل جاز والا فلا
لا ان يجوز نسخ الزايد بالنظر في زيادة التغريب او عشرين لا يزيد الا نفيهما الثابت عقلا لان
ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نفي فجاز ثبوته بخبر الواحد وافراد الثمانين
وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرائض الخمس
لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اجماعا وقال الشافعي
كان العلم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال
على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد فان قارن كان تخصيصا يقبل فيه ولو بالآحاد قطعي
رجلان [illegible] رافع لحظر الثابت بالعقل فيجوز اثباته بخبر الواحد والتخيير بين واجب
وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله وجب هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام
غيره بان الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل نسخ
فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين فيقبل فيه خبر
الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال
ولا لوجوبها اما اجزاؤها فتابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب
الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل لنسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم
شرعي فلا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة برفع نفي وجوب الغسل وايجاب الصوم
بعد الليل رافع لحكم العقل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد انما هو [illegible] نسخ ثم يوجب

بعض الدليل فانه رفع حكم عقلي فيجوز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع [illegible]
البدل شرط وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما
ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل **الاولى** اتفق الاصوليون على ان زيادة العبادة
على العبادات ليست بنسخ للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه بعض
العراقيين من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يغير الوسط فيغير الوسطى وقد
قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون من جهة ان كون الوسطى
وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا فانه لو سلم لكان زيادة عبادة على اخرى
نسخ لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لان الشارع لم يرتب عليه حكما
بخلاف الوسطى المحققة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لكونها
وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة ورفعه يرفع زوال الحكم
المعلق عليه ولو كان لكونه وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادتها
واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم وابو [illegible] انه ليس بنسخ والثانية
الحنفية انه نسخ وفصل الآخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب
او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة وذكروا
في الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان
كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان
يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركوع على صلوة ركعتين
والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وقيل ان الحسين
تفصيلا استحسنه المصنف بقوله وهو ان النظر في هذه الثلثة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة
على النص هل يقتضي زوال اشتراطها لا والحق انه يقتضيه لان اثبات الشرط يقتضي زوال عدم الزيادة

قيد وثانيها ان هذه الزيادة هل هي نسخ ام لا والحق ان الذي يزول بها ان كانت
حكما شرعيا كانت الزيادة متراخية عنه نسخا وان كانت حكما عقليا وهو البراءة الاصلية
لم يسم ذلك الا زالة نسخا وثالثها ان ذلك هل يثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق
انه ان كان الحكم الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون
حجة فيما يعم به البلوى وان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ
من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فينظر في تلك الزيادة فان كان بحيث
يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا وهذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل
فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزنا للبكر او زيادة عشرين على حد الثمانين في حد
القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب وما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم
بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين حد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم
منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب فذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم
عقلي فليس نسخا ويجوز اثباته بخبر الواحد ولم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال
الجلد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعد رفعه
نسخا كما زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا فيقبل فيه قول الواحد مع ان قبول ا
الخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس فصار متوقفا على اداء المجموع
نظرا فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بل توقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال
الحد فان زيادة العشرين رافعة له لما مر قال الثمانون كمال الحد بعد ورد الشهادة متعلقة عليها
خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا
الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن
الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب لدلالة على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت

من امتناع

من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من
جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر انما نشأ لنفي التقييد بالايمان المستفاد
من حكم العقل او الاطلاق لا يدل على العموم ثم اذا تراخى التقييد عن وقت الفعل بخطاب دال على
اجزائه على اطلاقه واستحق القدح وان لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد
بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فهل يقطع رجله الاخرى
لم يكن ذلك نسخا لان ذلك انما هو رافع لحظر قطعها الثابت بالعقل فجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا
اوجب الشارع فعلا معينا متعلقا ثم خير بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو امتناع
عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على نفي
منها فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره قائما
مقامه ثم لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل يستلزم المنع من تركه وايجاب غيره واقامته
مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير
بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها
بسبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخر الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية
احد الفعلين بعد ذلك غير الوجوب الاول ثم كون نسخا انما رفع عدم قيام غيره مقامه بان قال
اوجبت هذا الفعل الاول لا البدل كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك
النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لان التخيير بين الحكم بالشاهدين
والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
لانه انما رفع حكما عقليا وهو امتناع الحكم بغيرهما لان ليس في الآية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز
اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتين صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلثا
لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما لركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام

اما لوجوبها وهو بقاء ايقاعها لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائها وهو بطلانها لو اجزيتا بان جزائها
كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة واما الآن لا تجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة
الزائدة اليها وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب
التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما
لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه
عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في
الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل
ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع
كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية
فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب
الصوم الى الليل مثلا رفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما
لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي
اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه
خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا
بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه
انما رفع كون ذلك الآخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يقتضي كونها
غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون مدلولا منها اذا لم يقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان
عدم الشرط موجب لعدم المشروط فيكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي و
واثبات شرط آخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة
واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط الوجوب دون الثاني قال البحث

الخامس نقص العبادة هل هو نسخ للمنقوص ام ليس نسخا له لانه لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد
المرتضى رحمه الله تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى
فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ
الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت يفعل عليه قبل لم يجز
فهذه الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ونظيره نسخ القبلة
بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم يجز اما لو اسقط التوجه
بالتحريم للاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة ايضا او لو توجه الى ما كان اولا لم يجز ولو خير
بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين اقول اتفق
الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص على ان نسخه لا يتوقف عليه صحة
العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا
لركنه من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا
وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصنف فقال ان كانت العبادة
المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر
مجرى فعل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين
واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض مع البقاء والعبادة
فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى ولهذا لو ان من صلى الصبح ثلثا لم يأت
بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير
ويتفرع على ذلك فروع ا نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان
على الحد الذي كانت يفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى عدمها فهذه الصلوة منسوخة ب نسخ الوضوء
ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزية ج

نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى الجزء كان نسخا لانها لو صلت على ما كانت يصلي عليه قبل النسخ لم تكن مجزية
كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه
ولتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا لصحة الاتيان بما ذكرنا لانه لو ادى الصلاة متوجها الى تلك الجهة
لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لصحة الاتيان لانه لو صلى الى ما كان قبله والا لا جزاء وانما
نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المصنف في النهاية مذهب ابي
الحسين كما استدل عليه بان المقتضي للحكم ان كان سنة او المجموع فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر
او لا التخصيص واجاب عنه بعض السادة بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلاة وان كان نسخا لوجوب
الكل من حيث هو كل او كون الركعتين الباقيتين غير مجزية الفك ثم ... لا يقتضي وجوبها الامرة
وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلاة الصبح او زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لانه داخل
ما ليس من الصلاة فيها قال البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتنافي مع
معرفة المتاخر ونقل قول الصحابة في ان هذا الخبر متاخر وهو نقل قول الصحابي انه ناسخ ولكن الايقبل لو قال انه
منسوخ سواء عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره
بالتنصيص عليه اما من الرسول او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا
الخطاب ناسخ لذلك او هذا منسوخ بذاك او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر وهو
تحقق احد شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا
متناقضين مثل قوله الان خفف الله عنكم فان التخفيف ينافي التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت
المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة
اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وقوله الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد
في سنة كذا وهذا في سنة كذا او يتعلق احدهما بزمان معلوم متاخر كان يقال هذا قاله في غزاة بدر وهذا

ومنها

غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او غير ذلك مما يذكر في باب التراجيح انشاء الله
ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك مثل قولهم ان جزاء الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى
الختانان وجب الغسل او ليس ذلك مستندا الى الاجتهاد وبحث وقد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر
ناسخ لانه قد يستند ذلك الى الاجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قدمناه او عين الناسخ
والمنسوخ كما لو قال منسوخ بكذا او هذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده
في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه
لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا
في نفس الامر تم وليكن هذا اخر الجزء الاول من
شرح التهذيب ويتلوه جزء الثاني ان شاء الله
والحمد لله رب العالمين

م م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال قدس الله روحه المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في تحققه وهو عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلم على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظ لان المعصوم
سيد امة محمدية فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و
ينهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله لا تجتمع امتي على الخطأ وهو متواتر المعنى وبان العادة
تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطأ اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي
ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويطلق على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا
عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على
كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه
عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمدية على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في
الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد وبعض الآخر على القول والفعل الدالين
عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول الشرعيات
والعقليات والعرفيات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق
غيرهم من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة محمد يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع
المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع
المكلفين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم
من ارباب العلوم الادبية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة
اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذا التحديد منقوض طردا وعكسا

الثاني

الثاني وهو تحققه فمنع جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم
في ساعة واحدة على الطعام الواحد والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو
لاختلاف الدواعي والاحتمال فيه وهو مفقود وفيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل
ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمدية واخرون سلموا الامكان ووقوعه ومنعوا امكان العلم به
لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بجوعنا وشبعنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي
لانقطاع الشاهد ولا طريق عقلي يدل على ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو غير محصل لتوقفه على معرفة المجتهدين
ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله
جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لخوف او تقية ومن هاهنا قال فخر الدين الانصاف انه
لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل
وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين ولا يرفع الامتناع الناشئ من الجهل
بمذاهبهم لاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فقد اتفق اكثر الخلق عليه خلافا للخوارج والنظام الا على راي
اصحابنا الامامية فظ لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره
في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة وافقه الباقون او
خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه ١ قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن
كذلك لم يحسن ان يرتب الوعيد عليها فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومتى
حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان
واجبا او حراما اذ لا واسطة بين سبيل المؤمنين وغير سبيلهم ٢ قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي عدولا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا

عدوا لاستحال اجماعهم على الخطا وفيه نظر اذ العادة انما توجب العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطا ٣
قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل
معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا
آمرين بالمنكر ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ونهيهم عن كل منكر تركهم له
في حيوة الرسول عليه السلام ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعده ٣ قوله لا تجتمع امتي على الخطا وهذا وان
لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة تشترك في الدلالة
عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة وسألت الله ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها ولم
تجتمع امتي على ضلال وروي عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب العمل بمقتضاه
٤ من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل
عادة ان لا يكون عن دلالة او امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فكان
الاجماع كحين خلاف تلك الدلالة لا يكون خطأ فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لما ثبت ان
الصحابة قاطعين بالمنع عن مخالف هذا الاجماع الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على
قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر لمنع استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال
استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك **قال** ويتمسك الاول باشتراط تبيين الهدى
كالمعطوف عليه وهو جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان معنى فيما
صار به مؤمنين ولان السبيل الدليل لشركة الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على
الحكم اولا مناسبة فيه ولان الاية تدل على تخصيص المشاقة او في سبيل المؤمنين ووجوب التمسك بالدليل
بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباعهم لسبيلهم لثبوت الواسطة
وهي ترك الاتباع ولاشتغال العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا خالفه قال المرتضى
انما يدل على وجوب اتباع من علم ايمانه ولا يمكن باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم

اقول

اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول
فان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان وقت فيه شرط تبيين الهدى لكونه
شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب
اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبيين جميع انواع الهدى ومن
جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل
يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية
سلمنا عدم دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين
او متابعة بعض ما كان كذلك والاول مسلم لان الالف واللام لفظ غير وسبيل مفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه
يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل
المؤمنين استحق العقاب وهو ظاهر وذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق للعقاب
والثاني لا يتناول الوجه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل او ما غاير بعض كل سبيل المؤمنين او كل
ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره وهو الكفر بالله ورسوله
ويتعين حمل الاية على ذلك لانها انما نزلت ردا للعنف فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم
منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك
مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر
سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه
الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الاية مجملة وايضا فلا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم
المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة
بينهما وهو شرط الكل في كون كل منهما موصلا الى المطلوب فيكون معنى الاية والله اعلم وجوب متابعة المؤمنين
في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على تخصيص الهدى وهو كان

الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واحدة الحكم منه فالمتبع لسبيلهم لكونه
احدة الحكم من دليله لا من الاجماع مسلم لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب
اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة وهي ترك الاتباع
مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا
اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لجواز عدم كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط
وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى ان هذه الآية انما يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين
الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما
غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق قال والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم
وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة لكونهم شهداء لا يؤثر فيها الصغاير ولان شهادتهم
في الآخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان اللام تقتضي الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد المحلى
بلام التعريف لا يدل على العموم والجزم بالآحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر اقول لما فرغ
من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه
الثاني فان قوله الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يكون المراد
بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بوجوبه ونحمله على
المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح
فيها الصغاير ومع تجويز وقوع الصغاير منهم وهي خطا فيتحقق جواز اجتماعهم على الخطا ولان شهادتهم
التي هي الغاية في العدالة انما تكون في الآخرة فيكون اعتبار العدالة ح او العدالة غير معتبرة في الحال
ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فان الآية لا يمكن حملها على
ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو كذب بالضرورة فيجب
حملها على البعض وهو المعصوم مسلم لكن لا نم العموم بمعنى كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر

لما تقدم

لما تقدم من ان المفرد المحلى باللام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الآحاد وهو
لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الاصول اليقينية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ
المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقودان فيما نحن
فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان ان كل واحد من هذه دال على ان الاجماع حجة ودلالة
قاطعة لانها لو كانت ظنية ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون
المراد من خلافه ... بعد النبي من قضاة العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطا
كيف وحضور المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنحرفة محتوون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم
الخطا وهم اصناف من المسلمين واعلم ان القوم قد جعلوا هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث عن
حجيته وكونه حجة وقوله والثالث معطوف على قوله ويشكل الاول والشكل الثاني وكذا الثالث والرابع
على الكل ... اشكالات المذكورة ضعيفة قال البحث الثاني قال السيد المرتضى
احداث قول ثالث ... بان احد القولين حق لكون الامام المعصوم قائلا باحدهما فان فرضنا اتفق الامة
بأجمعها على قولين يكون الثالث حقا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على رفع
ما اجمعوا عليه كما ان الجد قول بعضهم تحجبه وبعضهم يقاسمه الاخ او لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه آخرون
الاجماع من كل منها على وجوب الاحد لتوارثهم او بالقول الآخر واذا افترقت الامة بعضهم الفصل بين المسئلتين في
جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل او التحريم فيهما او اختلف بان حكم البعض بتحليل فيهما
والآخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم منهم بعدم الفصل واتحد
طريق الحكم كالعمة والخالة المندرجتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع
ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم قد خالفه في الجميع اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها
اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد
عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي وآخرون بالسلب الكلي او بالاقسام

او قال بعضهم بالسبب الكلي والباقون بالاقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال الشيعة
لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك
القولين او التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول
حقا والثالث هو القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث ايضا فان كان الحق في احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع قول الامة على الخطأ
وهو اعتقاد وبطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية
والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال
الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بشركة الاخ
اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان الجد يستحق من الميراث
ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل الكل
وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه من جعل لها ثلث
الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث
الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا
احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او
بقول الاخر وذلك اجماع منهم على التخيير واحداث قول ثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة
عن القاضي عبد الجبار ره ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة
بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه الحق انه ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان
قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع بينهما في ذلك الحكم او في شيء
من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا القسم على قسم مثله احدها ان القول في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم

الثاني

الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين
فيهما وعلى هذا التقدير اذا ثبت الحكم في احدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لكان رفعا لما اجمعوا عليه من عدم الفصل
وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجرى ذلك مجرى النص على عدم
الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصلوا بينهما في كل من ورث احدهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما
واحدة معلومة وهي كونهما مندرجتين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب
واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل لمن يقول بعض الناس تحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب
عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم
النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والثاني باطل فكذا المقدم والملازمة
مع ان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول اوجب على موا
فق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو مبني
على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من عدم الفصل المذكور يرجع الى الفرق الرافع لما لا يجوز مطلقا
سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز لانه مخالفة بين الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق
فيها على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد الجمعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما
الثالث فلا يمتنع الفصل فيها اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيها او قائلين بحكم احدى المسئلتين
دون الاخرى ره قول الشيخ رحمه الله ان المسئلتين ان اشتملتا على رفع ما اجمعوا عليه لم يكن يشتمل على ذلك قال
البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كالاتفاق على دفن النبي ص وعلى منع بيع امهات الاولاد وبعد اختلاف
الصحابة فيه والاجماع على تسويغ الائمة اي القولين يشاء مع الاجتهاد وهو مشروط بعدم الاتفاق على احدهما
مع منعه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية وبعض فيه
وجماعة من المتكلمين من قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله وتقدم الاجماعين وبالمعارضة بقوله

ولانه ان كان لدليل لم يخف عن الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث بقوله لعدم الشايع
ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باى القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو
يقدح فى الاجماع منعه والحق فى الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طائفة تعتقد ان الحق فى قولها
والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخر حجة لانهم كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطا حقا لمنع
موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث بناجايز لان
الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق **اقول** فى هذا البحث مسئلتان الاولى اذا
اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقى ويكون ذلك
اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفى واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان
المعصوم قائل باحد ذينك القولين فيصير الباقى الا قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد
احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول ع فى
موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين ع فى دفنه فى موضع قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا
واختلفوا فى وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفى بيع امهات الاولاد ثم اتفق
التابعون على منعه وفى قتال مانعى الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثانى فظاهر ولانه سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باى القولين شاء اذا
اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثانى ناسخا للاول
وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطا والجواب المنع من الاجماع على جواز الاخذ باى القولين
مشروطا بعدم الاتفاق على احدهما وعلى غيرها عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول الحكم
لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم
ان الاخر على الخطا الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك
القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفى والاشعرى والجوينى والغزالى

ايضا

واجازه اصحابنا واكثر المعتزلة واكثر اصحاب الشافعى واصحاب ابى حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثانى
ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير مجتهدى العصر الى احد القولين بدليل يظهر لهم واذا جاز فى الواحد جاز فى
الجميع والعلم بذلك ضرورى ويكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه ١ قوله تعالى فان
تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان
حصول الاتفاق فى الحال لا ينافى التنازع فيما تقدم ٢ اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن
الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع فى العصر الثانى على احدهما تعارض الاجماعان
وهو قبيح ٣ لو كان قول اهل العصر الثانى حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى
بعد لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة فان المقتضى لكون اجماع العصر الثانى حجة كونهم
كل المؤمنين ح وهو ثابت هنا ٤ لو تحقق اجماع العصر الثانى لكان اما لا لدليل فيكون خطأ او لدليل
وهو قبيح والا لم يخف عن اهل العصر الاول ٥ اهل العصر لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض من
وقوع الاجماع عليه قوله ما دام لم يكن القطع به قولا فلا ذ وقد تقدم المنع وفيه نظر لاحتمال كون الطائفتين
بعض اهل العصر الاول قاطعين بدليل والجواب عن الاول ان الشرط فى الرد الى الله والرسول ع التنازع
والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثانى رد الى الله
والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثانى ما تقدم من ان الاجماع بالتخيير مشروط ببقاء
الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والحكم وعن الثالث بعض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح فى الاجماع
لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الاول مشروط بعدم ظهور وجه القول الثانى لهم فاذا ظهر وجه
الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جايزا عقلا الا انه غير جايز
حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الاجماع الاول لا اجماعهم على اشتراط جايز كونه مشروطا
بذلك كما جاز فى الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك ان كل طائفة تزعم ان الحق
معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث بانه يثبت احدى الطائفتين

وجاز اتفاق الاخرى حجة قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت اذا كاشف الاجماع عن حجية قول
الطائفة الباقية لانه تحقق لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيتعقب قول المخطئين صوابا قلت تقدم
جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع انا اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه
عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه
جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال
الشرط زال ما كما تقدم **قال** البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة
وكذا اذا كفر احدهما او رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين
عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر ليس شرطا لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط والبحث
وان قيل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز لوجوب العمل بحصول الظن
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسألة
بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما عندنا فظاهر
لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج
تحت عموم الادلة الدالة عليه وكذا اذا كفر احدهما كان قول الثاني هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر عن
المعصوم فيجب كونه في الاخر واما على راى الجمهور فلان القسم الثاني صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع
ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم **الثانية** هل يجوز تعاكس الطائفتين القسمين اعني القسم
جميع المؤمنين ايضا في القول في المسألة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى
منع منه اصحابنا وهو قول لان المعصوم في احديهما فاذا انتقل الى قول الاخرى بطل فيتعين قول المعصوم واما الجمهور فجوزه
الاكثر منهم لان كل منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممتنع وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه
هل يجوز تخطئة كل الامة في المسألة الواحدة على البدل فمن اجاز جوز التعاكس ومن منع الاول منعه
الثالثة انقراض اهل العصر الثالثة اعني المجتهدين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين

اما على قولنا فلان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجتهدين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا
واما على قول الجمهور فلان الموجودين منهم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجبا لاندراجهم تحت
عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجتهدين لو كان شرطا في كون الاجماع حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد
حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وح يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض
التابعون حتى تجدد من تابعي التابعين مجتهدون وح لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم
جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مستقلا بالبحث والنظر والتأمل والفحص عن ماخذ الاحكام
فربما يتغير اجتهاده ويرجع عن قوله المذكور فلا يستقر قوله الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل في
المسألة انما يكون مع بقاء الخلاف اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه
بالاجتهاد **الرابعة** الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة
من الحنفية والغزالي لنا انه يفيد الظن ووجوب العمل به حاصل فلا يكون العمل به واجبا دفعا للضرر
المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمظنون سائر السنة [illegible]
تفصيله ودفع الضرر المظنون **قال** البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عنه ليس
باجماع لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او بقوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار
معتقده او انتظار وقت الانكار او ظنه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقد
انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار لو اعتقد [illegible]
القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا لو قال بعض
الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف ولو استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال
باخر او ذكر تأويل اخر لا يستلزم عدم التأويل الاول خطأ ولا ان المشترك [illegible] لم يمكن لاهل
العصر الثاني تأويله بالمعنى الاخر **قال** هذا البحث يشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا ولا خلافا

فيه كما ان البحث ايضا يبتني على مسائل مشتركة بينهما اجماع وافرجت عنه الاولى اذا قال بعض
اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون اجماعا وحجة قال الشافعي لا
وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي
هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق انه ان
كان مصرا ما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون عن رضا وان يكون
عن رضا وان يكون لغيره ومع ذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان السكوت
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسألة او لانه اجتهد ولم يؤد اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن
الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع من اظهار رأيه من خوف
او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تأثير الانكار
او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك
القول خطأ لكنه من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن
الانكار مع احتمال الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل
على الخاص ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين
اذا تفكروا في مسألة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما اشتهر من القول اظهروه واذا لم يكن هناك خوف
او تقية ولو تحقق الخوف او التقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا
حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك ايضا فلا يلزم من حجيته على تقدير تسليمها انما
هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقاده واحتج
ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع
من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بانا نحضر في مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر
عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكروا ذلك ولا يسكت الا عن رضا فيكون اجماعا ولا يحكي

عليك منعت هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم **الثانية** اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن
اجماعا ولا حجة اذا لم يكن انتشر في عصره لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون
اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضته ارتد الاجماع **الثالثة** اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا
تأويلا لآية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تأويل آخر والحق نعم اما الدليل فقط
لان المجتهدين في كل عصر ينكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والمرجح على الاحكام المستدل عليها قبل من غير
نكير فكان اجماعا واما التأويل فاذا لم يلزم من التأويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم
عن معارض مخالفة الاجماع لان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التأويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك
اجماعا اما اذا كان التأويل الثاني منافيا للاول واتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم
السابق ولو تأولوا اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان
تنافيا لزم تخطئة التأويل الاول وهو ممتنع لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم
جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك
مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لانا نقول الاجماع منعقد على خلافه **قال البحث**
السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما
نزلت ادار رسول الله صلى الله عليه وآله كساء وضمه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي
اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطاب رجس فيكون منفيا والقول له
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم عرفوا بالاحكام واستفادوها
من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعده والنبي فيهم ونشأوا ملازمين له فاخبارهم حجة عنهم واعرف لهم كذلك ومعاشرتهم
لاكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام وهم من الخطأ ابعد ودخول الآية على الزوجات باطل لما في الآية من التذكير
من لفظ الكساء ولانه لو كان ذلك لتمكن ولان حقيقة الرجس تقتضي نفي جزئياته فتدفع خصوصا مع تأكيد
التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن قطعا حتى انه لا محل سوى المعصومين وهم

من ذكرناه او لا قائل بغيرهم ودون نفي الرجس عن اهل البيت تقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا
ولا قائل بقصره على الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية
خلافا لباقي الفرق لوجوه ا قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ
رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله
ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على
نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افراده وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية
العدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الدال على تعظيمهم واللام الدالة على وجه الاختصاص في قوله
اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا
والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لان النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء وطرحه
عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل بيتك فقال انك على خير ولا يقال
لفظ انما للحصر على ما تقدم وظاهر الاية دال على انه تعالى اراد ان يذهب الرجس عن اهل البيت وليس المراد
الاية انه تعالى يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة
سببه واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وان الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية
دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الاية
على غيرهم خرق الاجماع والخلاف في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم ب النقل المتواتر عنه صلى الله عليه وآله اني
تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بالذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على
انضمام الكتاب اليه كما هو في ملكه لانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة
فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب ج اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لانهم متعلقون من الوحي
ومهبطه والنبي صلى الله عليه وآله منهم وفيهم وهم ملازمون له حتى يردوا وما سمعوا قوله ومعاشرته ووجدوا

وهو ترث بعدهم وترث بما عقد لهم وامر لهم ومواجهتهم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات
وتنظيم الاحوال ومن هذه حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الاية
نزلت في ازواجه لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فالكف الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس
للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني بانه خبر واحد والامامية ما في حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات
فانهن بهذه الصفة او فاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان
يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه بلفظ الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل عن
ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس
بمعصومات اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ودون نفي الرجس عمن ذكرناه ثبت اتفاقا لانهم
كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم ولا قائل بقصره على الزوجات واللام
في الرجس اما للاستغراق فثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين بانه لتعريف الماهية والطبيعة
التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ وجود شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لازم وجود الكلي بدون
جزئيه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر اتفقت الامة على نقله وانما الاستدلال به على حجية اجماعهم
وانما وقع خلافهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول صلى الله عليه وآله
على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل بالطبع
يحب تكميل ذريته واولاده ولا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على متابعته وملازمته انما هي بالنقص
بمن هي كالاستمتاع وما يجري مجراه من لوازم كما في اهل البيت فان حرصهم على ملازمته انما هي للتعليم
والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله
الف باب من العلم ينفتح لي من كل باب الف باب قال البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة
لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتبر قولهم والا فالحجة في قوله وحده اقول ذهب مالك

ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على الخطأ منطوقه اولا ولا دلالة ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه
وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة او الشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع
مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت خطأ لما رجعوا اليها
ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيهم **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة
ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين
ولفظ الامة وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة
نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان
اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو خلاف الاتفاق احتج مالك بقوله ع ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول
عليها سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في اليقينيات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا
بزمانه او يكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطأ مع الاجتهاد وعدم العلم كونه خبثا
خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا
لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرك بها الى
اخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة
اليها في زمانه او السكنى بها لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا
لان امير المؤمنين ع فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر
الرازي عن ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم
برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى الافاق
وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
واما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع

الا يكون

انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة
واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال
بعضهم انه حجة لقوله ع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال ارادة
قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب او لمعارضته بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع
الصحابة مع مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم انه حجة والاكثرون على انه
خلافه احتج الاولون بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو اتفق غيرهم لما امكن
بالغ في مدحهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح
فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وتشريفهم بصحابته ع لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المراد بالخطاب
قوما من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء
لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى
قول التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا
سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع
وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل
بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزم بطلان
قول التابعين بل حكم ببطلان قول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد
اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعون بل الظاهر انهم لم يحكموا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم رجوع
مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطأ
ورجوعهم والحق ان ليس رداءت الصحابة من فرق التابعين ولا يتاتى ذلك عندنا الامامية لان المعصوم
موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطل **قال** البحث الثاني عشر الاجماع
حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فلو خالفه جماعة قليلة او كثيرة لكان قول الامام في جنبة اقوالها فاجماعها حجة

لا حجة لاجل الاجماع واما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخالف من اهل القبلة في مسائل الاصول
فان كفروا المخالف لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك بالاجماع على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع
متوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه بالاجماع لزم الدور وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم
لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان
من عداهم بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد
والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني لانه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم **اقول**
في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخالف من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا
الحق عندنا انه حجة لان المعصوم جزء داخل في المخالفين والا كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم
حجة والعبرة عندنا انما هي بقول المعصوم فالجماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها
حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من اقوال
المخالفة كما ذكرنا واما الجمهور فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان
لم يعتد بقوله وكان قول من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيندرج تحت ادلة الاجماع فلا يكون حجة في الحق
ان يتفق ان سنة خطا كل واحد من شطري الامة في مسئلة لم يعتد به وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا
الثانية هل يعتد بالاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة
ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج
الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره وانه لو اعتبر مخالفة الواحد
والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة الواحد
او اثنين والجواب عن الاول المنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع
للجميع فلو كان حقيقة في البعض دون الكل لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة
قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال [illegible] ليسوا كل الامة والمؤمنين ولانه يصح استثناء ذلك الواحد [illegible]

يصدق اجماع المؤمنين الا في نادر وفيها كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني ان ذلك
غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم **قال** البحث الثامن لا يجوز الاجماع الا
عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة
الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم النقل لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فيتحقق
الاجماع بها ولا يبحث عن موافقة الاجماع لم يصدر عنه خلافا لابي عبد الله البصري **اقول** اكثر الناس على
انه لا يجوز الاجماع الا عن دليل وامارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون
بان القول في الدين بغير دليل وامارة خطأ لو وقع وان قيل علموا لقوله ما تقولون فلو اتفقوا عليه لكانوا
مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض الفخر الرازي بان المراد من الخطأ ان كان مخالفة
ما اتفقوا عليه لحكم الله فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن انه قول من غير دليل
فهو عين المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطأ المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع
انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او
امارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة
واقع فيكون جائزا اما الاول فلما تقدم واما الثاني فلان الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما
فلانه والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم لوجود الدليل على ذلك الحكم في
الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته والتقوية بها ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم
من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل فلا يجب في الاجماع انعقاده لمجمعين
وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه عن دليل ولا امارة
ولا حجة لكم على ذلك بل غاية ما يمكنكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليها لكن ذلك لا يوجب
نفيهما فان عدم نقلها الينا لا يدل على عدمها لجواز تحققهما واستغنى عن نقلها بالاجماع عليها او
الا غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن امارة اختلفوا

في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنعه الامامية وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون لنا
الامامية على ان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود ومن تابعه
فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن
اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء او النطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة
جاز ان يكون ظهورها لجميع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية
على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع لا يحصل بذلك الجزء والحق ان ذلك
غير واجب لامكان صدوره عن دليل معارض له لم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ
والاول عدم عن هذا الجزء متعين هو لذلك قال البحث الثالث لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من
زمن الرسول الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا قول الكفار لان الادلة انما دلت على اتباع المؤمنين
وكذا الاخرى لان لفظ الامة منصرف اليهم ولا قول العوام لان قولهم لا عن دليل خطاء فلو كان قول العلماء
خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا بقول المجتهد في فن فيما اجمع عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم
في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي
المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء والصواب اقول لا يشترط في الاجماع
اتفاق الامة المحمدية من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك
الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز
مجيء اخرى بعد المجمعين وان كان بعده كان ممتنعا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة
في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له
سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور فلان الادلة قد دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسبيلهم لانه
دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي فيجب حمل اللفظ عليه
ولا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة ولا العوام من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد

فيلزم

فمن يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين
او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون
خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالفين لهم خطاء لزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطاء
من وجهين فان خطاء العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين
في عدم اصابتهم بحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه ولو صح ذلك لم يجز احداث القول الثالث ويزعم
ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة الاجماع ولزوم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة
من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل
الاجتهاد في غيره وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم
ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قدرة الاجتهاد فالاكثر
على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقتدا دون معرفة صحيحها من فاسدها
كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر
المسائل وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه يتمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز
بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال البحث الحادي عشر لا يشترط
بلوغ التواتر في المجمعين ليتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين و
احتج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم ولهم وبان مكان مستنبطهم وبان قول اهل العراق ان لم يكن لدليل
فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه يقتضي سقوط
الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم استبعاد في الفرض ولا فرض للاجماع وظهور الاتباع بغير الدليل
لو فرع الواقعة عليهم فيجوز او لم يقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول
لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء
قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ الكون

العباد بالنسبة الى الشيئين او الاشياء يصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها وانما لم يكفر واحدا
في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة يصدق على الواحد بقوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقال
الاخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكون الصحابة بحيث لا يكون
اجماع غيرهم حجة قال داود والظاهرية نعم وتابعوه منهم واكثره الباقون وهو الحق الا ان قولنا فقط لان الحجة
في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه عملا بمقتضى الاية احتج المخالف بوجوه ا ان الاجماع انما يتناول الصحابة دون غيرهم
فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وكنتم خير امة اخرجت للناس
خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول الاية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع
امتي على الخطأ واما الثاني فظاهر لانه عدم حجية اجماعهم بل المعارضة الادلة ب الاجماع لا يتحقق
الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما
بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها ج اجماع من بعد الصحابة ان كان لا لدليل كان خطأ
وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون دليلا
لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولو علموه لم
يتحقق ذلك عند انعقاده د الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو
التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فتناقض الاجماعان والاولى ممنوع والجواب
عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد ممن حضر او تلك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع
الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة لم يكونوا حاضرين بالخطاب بل
الرسول ص والاجماع لا يعتبر الا بعده ع على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكروه بيان لاخر
من حصول الاجماع او الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بمنع الملازمة لجواز خفاء النص

او دلالة على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره لنا بعدهم لانقضاضهم بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم
عن الدليل وظفرهم باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة وعن الرابع ما تقدم من ان الحكم فذلك الاجماع مشروط
بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز
ثبوته به والا دار ومالا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود
الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاقرب
انه حجة لان غيره غير سبيل المؤمنين وهل يجوز خطأ بعض الامة في مسئلة والاخر في الاخرى اما عندنا
فلا لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول
الاخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطاء كل الامة والمخطئ هنا في كل مسئلة
بعض الامة ولا يلزم منه اصابة مجتهد في كل الحكم اصابة في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا
لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم بالجواز لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين ح ومنع الاخرون لان وجوب
اتباع سبيل المؤمنين يستلزم حجيته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا
لم يكن عدم العلم به خطأ اقول هذا البحث يتعلق بما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم
بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مريدا ارسل الرسل وصدق
الرسول ص لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول اما حكاية كلام الله تعالى او اخبار عنه بكلامه
كالايات المتقدم ذكرها او من قوله لا تجتمع امتي على الخطأ ولا ان ذلك القول منه السلام فيتوقف على
العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو
استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور
واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه امكن المطلوب فانه يثبت به وان لم يتبعوا اثباته بالاجماع مثل حدوث
الاجسام فان العلم بحدوث الصانع وصفاته وارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان
التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث

الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تجهيز الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت
مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لابد وان يكون من جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان غيره غير سبيل
المؤمنين فيحرم اتباعه ولابد وقال آخرون لا لان حال الامة لا يكون اعظم من حال الرسول ص مع انه كان
يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقق امره وتأكيد طلبه لا لمخالفته وهل يجوز ان يخطئ احد
شطري الامة في مسألة والشطر الآخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث
والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق اسنادا الى يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم
في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطأ اصلا واما الجمهور فاكثرهم منعه لان خطأهم وان كان في
مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ وهو قولهم تنقيص الحق وهو منفي عنهم لما تقدم من الادلة
المذكورة وجوزه بعضهم لان الخطأ ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطئ في كل واحد
من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما
في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا الارث
والشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ لزم اجماع الامة على الخطأ في مسئلة واحدة وانه ممتنع اما اتفاق
الامة على الكفر فممتنع عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم
بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد ص والعصمة انما ثبت للامة وللمؤمنين ومنعه الآخرون لان الردة
اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب وفيه نظر لمنع من ايجابه اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل انما اوجبه مشروطا بوجوده سلمنا لكن ما لا
يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وسبيل الاجماع مقدورا للمأمور باتباعه سلمنا لكن لا
يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الامة يجب
انه يجب سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده
لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه قبيح واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به لعدم

فكلهم مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرش بشيء او عدمه او كون الجنان مخلوقة
الآن حقيقيا او تخييليا وهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان
خطأ لكانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا
لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة
ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطأ وهو الجهل المركب قال البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان لا يدخل تحته
الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا وان الاجماع السكوتي حجة ان لم يكن حجة عند الجمهور وهذا لا يتأتى على قولنا
لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب
اجماع على خلافه ويجوز ان يتغير شرطه لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في
كل عصر ويلزمه تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطأ على احد الاجماعين اقول اختلفوا في جاحد
الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه آخرون لان اتفاق الاجماع ليست معتقدة للعلم فلا
يمنع عليها اولى لان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن والمنكر الحكم المظنون لا يكون كافرا اتفاقا
ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على
الرسول ص ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع حجة ويعرف ثبوته من العموم خلاف ذلك وفصل
آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد
والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالحكم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات
من قواعد الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا لانه مجمع عليه وهل
الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على
الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه لما بيناه وانكره الاقلون لان الاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد
عنه ظهور رجحان اخرى اقوى من الاول واجيب بان ذلك يجوز مشروطا بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد.

الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة
تحقق الاجماع عن الاجتهاد ولان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي او ما يجري مجراه فانعقاد
اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط
ان لا يطرأ عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه ثابت عنده وجب
في كل الاعصار صنعوا عن وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فلان المعصوم داخل في المجمعين
والخطأ عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطأ احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة وقول ابي
عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار بجواز كونه مشروطا
بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال **المقصد التاسع** في الاخبار وفيه فصول **الاول** في ماهيته وفيه مباحث
الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومثال هذه المفردات معنوية ثم عرض
لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق او التكذيب فقد تذكر هذه الاعراض عند اشتباه
التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية بتميز
عن غيره ولو احدث هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل
للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله تخبرني العينان **اقول** الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه
اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على اخر ايجابا كقولنا زيد كاتب او سلبا كقولنا زيد
ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى
الخبر منه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر وكم لظلام الليل عندي من يد
تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى
الصدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان بكذا
او بعرفت بكذا ومجاز في الباقي لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة القول مستحيل
عنه كما يقال اخبرت به ان الملك [illegible] ذلك من اضطرابه [illegible] لجاز [illegible] مشترك

فيهما وهو تابع لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته
او في قسمه او في احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن
بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معلوما مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والاوقات
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة
والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى التعريف هذا اذا كان الخبر عبارة
عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ
معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبرية يعرض لها اعراض
ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق
والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صادقا او كاذبا فقد تذكر في تعريف التركيب الخبري عند
التباسه بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك
ولقصد الاستفهام او تقول السائل كذا او يريد انك قلت كذا او ذلك على سبيل التنبيه لما هو
معلوم الماهية لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز احد هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب
مع انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا
فلاستلزامه الدور لانه اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق هو
الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر فتوقف معرفة كل منها على معرفة
مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار وهكذا قيل وفيه نظر فان للمانع ان
يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما وصفان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء
بعوارضه جائز غير مستلزم للدور وسلمنا لكن لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا
منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من ذلك الرسم المؤلف منهما الى معرفته
وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لهما معناه فلا دور وفيه نظر ومعنا بهذه المعرفات

ضرورية يريد به الحكم والنفي والامر والايجاب والسلب **قال** المبحث الثالث قال المرتضى لا بد في كون الصيغة
خبرا من قصد المخبر الصدور منها اي والحاكي وان نزم والمجنون في الامر كذلك والجروح خاص والاقرب
خلافه لانه لفظ وضع لمعنى فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان الصفة صيغة
معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض
والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى رح الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا
من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة
قد توجد ولا يكون ذلك خبرا اذا صدرت من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي
والنائم والحاكي خبر غيره او من قصد بها غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر [illegible] وانكروه خاص
وقوله [illegible] كان اسناد والنهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة يكون خبرا
وتارة غير خبر كانت ارادة [illegible] المخبر دون غيره [illegible] الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة
موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه على المرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص
الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة
حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة من الصفات الجزئية وهو خطأ لان تلك الصفة ان قامت
بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا
واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر **قال** المبحث الثالث اذا اتفق زيد قائم
فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا بثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يوجد الكذب ثم جنس الخبر هذا الحكم
ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
وان الخبر عن الظن لا يوصف بالكذب فان المطابق والمخالف ذو الواسطة في الاية ثابتة لان افتراء الكذب
غيره لا مضادة ويمنع عدم الوصف في الظن والجاحظ في ذلك مذهبه مشابه لان المعارف ضرورية وان
غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم [illegible]

ان جعله

ان جعله جزءا واحدا او الا كان صادقا في احد الجزئين دون الاخر **اقول** اذا اتفق زيد قائم مثلا كان مدلول
هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد
في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان حقا [illegible] هذا القول كان زيد قائما
يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر [illegible] كذا الملزوم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ الدلالة ليست
عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف المدلول عنه كما لو وجد
هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم [illegible] لا يتحقق [illegible] يتحقق فهم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا
للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر
الى الصدق والكذب قسمة حاصرة [illegible] الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده ما بين النفي والاثبات خلافا
لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقران والعقل اما الاول فلقوله تعالى
حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته اما كذبا واما جنونا
مع اعتقادهم عدم صدقه في دعوى الدعوة وذلك يقتضي ان يكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه
في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر
ان زيدا في الدار بناء على ما ظنه [illegible] ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب [illegible]
ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار [illegible] لا يقال انه صادق ولا انه يستحق
مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية هي اخباره حال الجنون
انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء
الكذب [illegible] الكذب [illegible] الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه [illegible] فان الكاذب
اعني غير المطابق ان كان [illegible] كان افتراء وان كان [illegible]
الخبر [illegible] الاخبار والجنون [illegible] اذا صدرت عنه صورة الخبر فانه لا يكون خبرا
ولا [illegible] الكفار [illegible] الخبر الصادر عنه في الكذب وفي صورة الخبر [illegible]

وهي الصادرة حالة الجنون وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار ... ان عن ... ان
لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع عدم علم المخبر
بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا لا وضع لفظ الكذب بما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق
ورد ايضا من تلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق
والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية ينبغي التكليف بها المكلفين وليست مقدورة لهم فغير
العارف يكون معذورا في جهله والا لزم التكليف بما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق
لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم المطابقة
ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي
كونه معذورا في الاخبار بما لم يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول ... ان محمدا والمسيح عليهما السلام
صادقان او كاذبان ... ثبوت الواسطة او لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم
المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ... والمسيح ... وهو خلاف الواقع
لان المسيح غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا ... صادق وان ...
وليس بكاذب لانه خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صادق والمسيح صادق كان الاول صادقا
والثاني كاذبا وبالعكس في الثاني قال البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او لا فالاول اما ان ...
اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالبداهة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره كخبر الله تعالى
وخبر رسوله ... وخبر الامة ... والخبر المتواتر معنى والخبر المحتف بالقرائن والثاني اما ان يعلم منافاته
للضروري او الكسبي ... كقول من لم يكذب ... ان الخبر والمخبر عنه ... ان لا يكون هذا الخبر ...
... وكذا الخبر المنافي ... اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه ...
انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وقسمة اخرى
باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما

لان الخبر

لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر
عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة متفرعا عن العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون
العلم بالمخبر عنه ثم ان المخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس
الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل
كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن كالعلم
بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع له فان كان المخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا
وان كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ان كان
وجود مخبره معلوما بالبداهة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه
مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب
ثم قد لا يكون المخبر عنه ... ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد ومحمد رسول الله
وقد يكون وهو خبر الله تعالى فانا لا نعلم الا من خبره كالخبر عن امر الملائكة والبعث والاعادة ... وكذلك خبر رسوله
وخبر الائمة المعصومين ... وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع من العلم بصدق هذه الاخبار ...
سبيل الاجمال يتقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه خبر المتواتر معنى والمحتف
بالقرائن يكتسب منها كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته
للمخبر عنه فهو ايضا متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد
يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كالخبر المنافي مدلوله لما هو معلوم بالبداهة مثل قول القائل الكل
... اصغر من الجزء وان ... ليست حارة او باردة ... والثاني كالخبر المنافي مدلوله لما هو معلوم بالنظر
بالاكتساب مثل العالم ليس بحادث ... بالاكتساب المنافي مدلوله لما هو معلوم بالنظر او الاكتساب فالاول مثل
ليس كل ... والمسيح كاذب ... فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالبداهة لكن ...
ليست معلومة بالضرورة بل من حيث لزومها ... لكن نقيضه الملازم له ومنافاة الملازم مستلزمة لمنافاة الملزوم

وانا في شيء ليس كما ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا
كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فالاخبار
عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو صحيح لان الخبر متاخر عن المخبر
عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان جزءا من نفسه لزم تقدمه وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في
الاخبار المستقبلة فان قيل اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي لكان اولى
لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر الذي في دليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان
احتمل امكن صدقه بجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل
التاويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يحتمل به الكلام معه عن التاويل
البعيد الحق هذا ان اريد بكذبه الحكم القطعي وان اريد الظني كان تماما اذ التقدير بقبول التاويل وان كان
بعيدا غايته ان في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس كل المسئلة الا الظن الغالب قطعا

قال المبحث الاول الخبر المتواتر التسمية افادة التواتر العلم الضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد
لا يستلزم على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر على دليل فلا يحصل وقال ابو الحسين والكعبي والجويني
والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والداعي الى الكذب وكون المخبر
عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا بعد هذه فيجب ان يكون صدقا وهو ضعيف فان المتوقف لحصول
هذه العلم والمستيقن ترتب في الترتيب **اقول** الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول
فاعلم ان التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم فقوله خبر جنس للمتواتر وللآحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقوله بلغوا في الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو قد يشعر بان افادة العلم بسبب الكثرة
فيخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادة العلم ليست بسبب

الكثرة

الكثرة فيخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادة العلم ليست
بسبب الكثرة والثاني في ثبوت ... وهي مختلفة يحصل العلم فيخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا
يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل الدليل واما احكامه فمنها **الاولى** في افادة
العلم بمجرده وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل
الظن الغالب ومنهم من وافق على افادة العلم اذا كان خبرا عن امر موجود في زماننا دون ما كان خبرا عن
امر سالف والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد
والابنية كالمكة والصين والانبياء عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى
وقيصر والفضلاء المشاهير كالشافعي وابي حنيفة وامثالهم ولا يكاد العلم بذلك يقصر عن العلم بالمحسوسات لا فرق
الا ان ذلك الاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر للبديهيات فلا يستحق الكلام وربما تمسك الخصم بان
كل واحد من المخبرين الذين بلغوا حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعهم يكون كذلك والا
لانقلب الجائز ممتنعا واذا جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا
تشكيك في امر معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا ولا يستحق ولكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه
على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز
الكذب كل واحد حال انفراده وعدم جوازه المجموع ... المتواتر لا يفيد
العلم فلا يكون مفيدا للعلم ويكون متواترا **الثانية** الذين قالوا بافادته العلم اختلفوا فقال الاكثرون
ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي و
توقف السيد المرتضى في ذلك والحق الاول لانه لو كان كسبيا لما حصل لمن لم يتات منه النظر والا
واللازم باطل لحصوله للعوام والصبيان القاصرين عن رتبة النظر لعدم شرطه والملازمة ظاهرة احتج
الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء الداعي
المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كذبهم بعد ذكره كذبا فعند تحقق هذه المقدمات يتعين

صدقه والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم يتوقف
حصوله على مقدمات مرتبة فهو نظري وهذه هي حجة ابي الحسين الجواب ان حصول العلم عقيب الخبر لا يتوقف
على العلم بحصول هذه المقدمات بالفعل وانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية على حد من غير زيادة خطور ببالنا
شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالخبر عقيب
سبب الاخبار موجب العلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التعقل لها وقوله لان المقتضي لحصول هذه الاشياء
يعني المقدمات المذكورة في العلم انما هو حصولها في نفس الامر وهو غير ثابت لاشتغال الذهن عن المعلول
الى العلة قال البحث السادس شرط في العلم الحاصل بالتواتر امور اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وشبهه
وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختاره السيد المرتضى
وهو جيد وان يستند الخبرون الى الاحساس وان يستوي الطرفان والواسطة في ذلك واشترط العدد وقال قاضي
حيث اعتبره ويتوقف في الخمسة وبعضهم حيث اعتبر اثنى عشر عدد النقباء وابو الهذيل حيث اعتبر العشرين
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وللآخرين حيث اعتبر الاربعين لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا
اربعين وللسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين وللآخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر ولعدم الشاهد
في ذلك كله واشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في
ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي ما لم يتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المتواترة
بالاحاد وبالتضمن اقول من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان شرائط افادة
التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما
بمدلول الخبر اضطرارا لكن اخبر ما شاهده لانه تراه او ذلك الخبر على كان اما عين العلم الحاصل له
بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو ممتنع ايضا ولا يجوز ان يكون
مفيدا تقوية العلم الحاصل اولا لانا قد بينا ان العلم الضروري لا يقبل ان يتقوى بغيره وفيه نظر لمنع
لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز ان يكون مغايرا له بالنوع وان تساويا

التعلق بالمعلوم دون استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الى المتواتر حصول شبهة
او تقليد الى السامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختاره اصحابنا السيد المرتضى رحمه الله
ومن تبعه على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم
على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص
على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة واخبار كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة
في وجود البلدان النائية والقرون الماضية والاتي ابطلكم ما التقدم والملازمة ظاهر في الجواب ان شرط افادة
التواتر العلم وهو عدم سبق الشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلدان النائية والقرون الماضية
لكل احد لان العلم بها لا محيج الى خلاف معجزات الرسول والنص على امير المؤمنين فان الشرط المذكور موجود
عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اولئك قد سبقوا اليها شبهها تقررت في اذهانهم تقتضي اعتقاد
منافي الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الآخرين واما الثاني فامور الاول
ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين
الثالث ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على اخبار معقول كحدوث العالم ووحدة
الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والوسط في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات
عالمة بما اخبرت به لا ظانة ممكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية بالتواتر
والمراد بالطرفين الطبقة الاولى والثالثة وهم المخبرون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة التي تقرب من المخبر له
الخبر اخيرا وبالوسط الطبقة التي بينهما وتعميم الواسطة وتقييده في هذا الشرط في كل واحد منها ان يكون
بمدلول الخبر وتقدم ما ذكرناه ان استواء الطرفين والوسط انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين ودليل الخبر
طبقات من المخبرين فان فرض انه لم يكن هناك الا طبقة واحدة فلا يشترط الا في كل متواتر في معنى خبر المتواتر فان انما يتعلق بخبر
المخبرين بغيره بانه متواتر وليس كل طرفان ووسط بل هذا هو اشتراط العدد وبعضهم منع افادته العلم قال الاكثر ودون
لا ان كثر اخبر ان الخبر عدد وقد يحصل العلم بخبر تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون منهم قال القاضي

ابو بكر يشترط ان يكون زايدين على اربعة لعدم افادة تجويز الاربعة العدول السادة وعين العلم والا لافادة
خبر كل اربعة عدول صادقين في العلم والثانية فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور
دون غيرها لكان ذلك لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل بانضمام امر خارج وذلك المرجح اليه
وان لم يكن لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه ممتنع واما بطلان التالي فلانه يستغني القاضي عن طلب
تزكية الشهود في الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا علم به وان لم يفده علم كذبهم فيجلدهم للقذف
وهو باطل اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادة
العلم ولا على عدمها لوجب التوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا خصصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون
اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقال اخرون
سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما كان ذلك لتحصيل اليقين باخبارهم لقومهم
بما يشاهدون من المعجزات وقال اخرون ثلاثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما خصصهم بذلك لتحصيل
المشركين العلم بما يخبرون عنه من معجزات الرسول عليه السلام وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد
قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد
وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما جرى مجراه لم يمتنع افادة العلم وكذا العدد المحصور ولانه
متواتر من اهل العلم من احوال الرسول عليه السلام متواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم واشترط عدم اتفاقهم
في الدين خلافا لليهود ولانه لو كان شرطا لما حصل العلم باخبار اهل بلد واحدة [illegible] المعلوم خلافه
واشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما ذكره من الشرايط وكذا
لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت
انه عبارة عن اخبار جماعة كثيرة في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة

في معنى

في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك المعنى المشترك يكون متواترا لان
كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روي واحد ان حاتما اعطى واحدا فرسا
من الابل واخر انه اعطى واحدا [illegible] من الخيل واخر انه وهب عبدا [illegible] فان كل واحد من هذه
الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاؤه متواترا قال المسئلة الثانية في الاخبار المعلوم صدقها
وكذبها وفيه مباحث الاول خبر الله تعالى صدق وهو قطعي عندنا والكذب قبيح ضرورة وانه تعالى منزه عن القبائح
فلا يصدر عنه وسيجيء قال الغزالي ان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه وفيه ان
النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول صدق لان
المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من ذلك على
قواعد الاشعرية وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة الحق بالقرائن العلم لتخلفه عنه في بعض المواضع
وهو خطأ لجواز عدم اشتراطه خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من
مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن اقسام الاخبار المعلوم الصدق والمعلوم الكذب
وذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي [illegible] الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا
في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع
من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة
فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة
عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في الكلام النفسي على من يستحيل عليه الجهل لان
الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى ممتنع واعترض عليه بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني
المركب من الحروف والاصوات [illegible] يتعلق الا به لا بالكلام النفسي ولا يلزم من كون الكلام
النفسي صادقا كون الكلام المسموع كذلك لكن لو تم ان الكلام النفسي يستحيل الكذب فيه والملازمة بين
استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فان الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى

مع اجماعها ٢ خبر الرسول صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى
اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار المعجز
على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه عن
كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب
او الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجزة على يده فاذا جاز ان يوجد تارة
مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتأتى شيء
من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل
القبيح فجاز الكذب معجزه وتصديقه الكاذب اغراءه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية ومن وافقهم
من مسائل العدل ٣ الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده وقد يحتف بقرائن بحيث يحصل معه العلم وهو مذهب
النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند قرائن
امور خارجة عنه كمن اخبر بموت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم وترحمهم عليه واجتماع الناس
وقسمة تركته وعدم الوارث وتسويد وجوههم وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم انه
لو افاد العلم لكشف عن الباطل والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت
وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول
الخبر والقرائن لسبب فيها لم يكمل شرطه وافادة العلم بكثرة القرائن وانواعها التي قد تختلف
خصوصها مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم وانواعها غير منضبطة بعبارة بل انما يجد فيها
حصول العلم عنده تحقيقا كما قلناه في المتواتر قال البحث الثالث الخبر اذا ادعى مخبره وجود ما علم بالعدم
حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم يكذب بانه كاذب لانه اخبار بعدم
عن صفة ما تقدم من خبره خبرا لصادقه ولا عن نفسه لوجوب مغايرة الحكاية للمحكي في الرتبة وشك في ذلك الاخبار
ان يستحيل ورودها عن النبي الا ان يتأول وكذا ما يجب كون الخبر الذي توفر الدواعي على نقله

متواترا اذا حصل خوف او تقية تمنع نقله وذلك شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول ﷺ لقوله ﷺ
سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صادقا فلا بد من وقوع الكذب عليه والا فقد وجد في الاخبار ما يستحيل
نسبتها اليه ولا يقع من السلف تعمدا بل بنقل الخبر بالمعنى فيبدل بما توهم مطابقا او نسي البعض
او المسند اليه فتوهم انه او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد في من دلس اقول لما ذكر الاخبار
المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وذكر منها امورا احدها ما ادعى في مخبره اي مدلوله وجود
ما علم عدمه اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والثلج حار
وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او لست بجائع او لمن علم شيئا انت جاهل به او
بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب بانه كاذب فانه لما كان
صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب متعلقا وهي الاخبار التي قبله على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب
كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه لكان حكاية
عنها وهو ممتنع لوجوب مغايرة الحكاية للمحكي وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف بالوجود في قوله في مخبره
وجود ما علم بالعدم الوقوع سواء كان وجوديا او عدميا ومثل هذه الاخبار عن الكاذب لا يجوز صدورها
عن النبي ﷺ للعصمة وكذلك لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا ولو كان ظاهرها الكذب وجب
تأويلها بالتأويل القريب ان جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم يمكن تأويلها
الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد واما
ما علم بالخبر الذي هو من الدواعي على نقله متواترا وان لم يكن ثمة ما يقتضي اخفاءه او تقية او خوف
فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة
في الجامع بمشهد خلق عظيم او كان متعلقا بشرع عام كايجاب صلاة سادسة ولو اقترن بذلك ما
يوجب اخفاءه او تقية من خوف او ميل على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم الخبر عنه بل لوجود
الصارف عن الاخبار به كما تركه الصحابة في النص على امير المؤمنين ؏ الا ما ندر وتواتره عندهم

وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي ص ما هو كذب قال الاكثرون
نعم لما روي عنه في قوله ص سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب
وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ص تحقق المدعى فيه
والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه
لم يوجد الا الآن لكن يجب القطع بذلك بعد وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول ص
ما يستحيل صدوره منه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وفيه ما مر بيانه
عجز الاول على انه قد وقع الكذب عنه ص ولو سلم لم يلزم منه صدوره بل يستحيل صدوره عنه لاحتمال
كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول ص مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بالدور وعنه
ما يدل على كونه حسما من جهته والمدعى الا الكذب اما من جهة السلف فانهم منزهون عن تعمده عند الجمهور
وابراهيم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع
هذا الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول ص بلفظ اخر توهم انه
بمنزلته وليس كذلك او انه نسي من الخبر لفظا يصح الخبر عنه [illegible] او روى الخبر عن بعض اصحاب
النبي ص ونسي ذلك فاسنده اليه لتقارب سمعه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول ص وهو يروي
من الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته ص ولهذا كان النبي ص يستعيد الحديث
اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويدل عليه ذلك ما روي انه ص قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس
فقالت عائشة انما قال ص ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب هو مقصور عليه
فيصح مع ذكر سببه مع اهمال الوهم الخطا كما روي انه ص قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله
في تاجر دلس اما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول ص لتنفير
الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان رأي الراوي جواز الكذب لاصلاح الامة كما هو مذهب الكرامية
فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او

الترغيب

الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبارا بالنص عليه بالامامة **قال** الفصل الثالث في الخبر
الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى واتباعه ابو الحسين عقلا
وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر
لاستماع الرجوع منه بقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها
الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بسؤال الرابع
وهو الدلالة على وجوب القبول اثر المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عن خبر
الفاسق لكونه فاسقا ولا نسبة [illegible] الفائدة في التقييد لانه اولا تعليق الحكم على الدالة وهو كونه خبر واحد
اولى من تعليقه على العرض فيه انتفا ان وجب الترك كان العدل اسوأ حالا من الفاسق هف ويتعين
القبول ولانه ص كان يبعث الرسل الى القبائل لابلاغ الاحكام ويريد الامتثال الصعب ان حاجة القبائل الغائب
عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به وقد استدل العمل على دفع ضرر
مظنون او واجب العدل خبر الرسول ص يثير الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر فيجب العمل والمظنون
لقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي
الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام لعمله في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة
اقول لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين
وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وما يساوي فيه الامران وهو خبر المجهول
والاول وهو خبر الواحد هو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه انه
ما افاد الظن وينتقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من الاخبار الاحاد وبخبر الواحد
وغير المجرد بان الظن قد يراد به العلم كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون ويكون مشتركا او مجازا
استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاده الظن من الاخبار الاحاد والظن [illegible] لان البحث انما هو في
الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر الواحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المتعددة

مسلم شمول خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدل على حجية
ما لم يفد الظن منها والا لم يجب تعقبه وبعد ذلك مع افادة الظن فان زاد رواته على ثلاثة سمي مشهورا ومستفيضا
واما الخلاف فقد ذهب الاكثر من الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق
الاول لان فرض ورود التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب
عليه لا يمنع من ذلك لو فرض الاجماع على التعبد بقول المجتهد المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب اليهما
واما الوقوع فقال السيد المرتضى بالعدم لما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة منهم
نعم واتفقوا على انه في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي هل يدل عليه فقال القفال وابن
سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي
دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار العلامة رحمه الله واما ان الدليل العقلي غير دال عليه
فغير معلوم لنا وجوه ا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر عند اخبار الطائفة والطائفة ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم
ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما الكبرى ثم الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار
الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما
كان الطلب لازما للترجي لكون الترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه
امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه
اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ها هنا جماعة قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة ها هنا
بعض الفرقة والفرقة ها هنا وقعت على الثلاثة فان كل ثلاثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين
غير مفيد للعلم قطعا واما الثانية فلان قوما لو اقدموا على فعل فروى لهم راو خبر الفسق المخ فاما ان يجب عليهم الحذر
ح او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل في هذه الصورة وجب ذلك
في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك

بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى
من باب اولى لانه ثم اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا
في الرواية فان قلت حمله على الفتوى يتعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهد من
اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين
كانوا او غير مجتهدين الثاني انه خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير
المجتهد فقد يروى للمجتهد الثالث ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا دالا
على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبر بخبر مخوف ولا يعني بالانذار الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار
على الرواية اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من
الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يخل اما حقيقة في كل واحد منهما او في احدهما لزم الاشتراك او المجاز
المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وحينئذ يكون الانذار شاملا للرواية
والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه شاملا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم
من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد كذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع
على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام فلا بد من الترجيح بين التخصيصين وهو معنا
فان غير المجتهد اكثر من المجتهد فحمل القوم على المقلدين كان التخصيص به اقل فكان اولى وعن الثاني ان حمل
الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فلو قيل بكون
الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النفر فيه نظر لمنع الاكتفاء بذلك فانما يتحقق الاكتفاء ان لو لم يكن
الامر بالحذر معلقا بتكرر الانذار المانع تقديره وهو الواقع اتفاقا وايضا فلا نم ان المراد من
الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله ان كل ثلاثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم فانه يصدق
على الثلاثة انها فرقة واحدة ولا يصدق انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلاثة
متفقهة وهو بعيد اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة صدق ذلك كليا وهو كل فرقة ثلاثة كاف

والآية فلولا نفر ليتفقهوا او لينذروا والضمير جمع ولا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل
الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى
لزوم التخصيص العموم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الاصل وان حمله على الرواية لزم التخصيص بالمجتهد وهو خلاف
الظاهر ايضا قلنا ثم فان الخبر كما يروي المجتهد فقد يروي لغيره وكون العامي ممنوعا عن استخراج الاحكام
من الاحاديث لا يلزم منه عدم اشتغاله بها من وجوه اخر كما لا يخفى على ان الجماعات في الاقبال على الالفاظ
فربما كان ذلك لاجل الرجوع الى المفتي والبحث في النظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة
فرقة فما فوقها من الفرقة غير حقيقة في كل واحد من الاشخاص وانما هو فرق فرق او فرق كما تقطعه من قطع او
قطع وانما خصصناها في الآية بالثلثة لكن خروج الطائفة منها لا يتأتى وفرق فيه لا يتأتى يجب
المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرق وان كان قد يجب على الشخص فرقة متعددة ولا دال الا على
على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلثة بل جعلوا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع
فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا عوده الى مجموع الطوائف لمقابل المجموع الموهم المقتضي لتوزيع
البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع لكل احد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما
يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في تلك الفرقة فلا
يكون رجوعها الى كل الفرق محكما بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا
ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين
بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم باستماعهم ما يتجدد من
النصوص الدالة على الاحكام المتجددة وانما يحصل لهم بتعلمها من الرسول صلى الله عليه وآله او بالاجتهاد واستخراج الاحكام
منها ولينذروا هو صدر الآية وهو دال على هذه وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى الجهاد قوله اذا
رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من النفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في
الاحكام والحوادث هذا او لا يغوه ب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ

فتبينوا

فتبينوا اوجب الله تعالى التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد
وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق
مناسب للتثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول علة صالحة والا لوجب استناد الحكم اليه لوجوده
قبل حصول العرضي فيحصل الحكم قبل حصول العرضي وذلك يمتنع من التعليل به لاستحالة كون السابق معللا بالمسبوق
فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل
قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر لاشتراط وجوب التثبت بغير لزوم احد الوجهين اعني
وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول او جواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول
فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء ما ذكرتموه من الدليل فتدبر ج ان النبي صلى كان يبعث رسلا الى
القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا الا واحدا والتواتر ولا كانوا معصومين
ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك وهو لا يتم ان يجاب بجواز كون انفاذ الرسل لاجل التقليد في الفتوى لا
الرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى الفتوى الى
الراوي فهذا لم يصل هذا الاحتمال لا يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال لا يوجب كون كل واحد من المرسلين
فقيها بالغا رتبة الفتوى وهو من المعلوم خلافه فلك د اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فانهم كانوا
العمل به قطعا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلى قضى
بخلاف قضائه فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها وكان يجعل في الخنصر ستة
ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر
بعيرا فلما روي كان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رأيه وقال عمر في
الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها
فاخبره الضحاك ان رسول الله كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه

وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت من رسول الله
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر
فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله استاذنه بعد وفاة زوجي
في موضع العدة فقال لها اسكني في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فقضى عثمان
بقولها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن
لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه وامثالها
قد مر من اخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك وكان اجماعا منهم
من الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار آحاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها ولو
استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور ش دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر
مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله امر بكذا حصل ظن انه
وجد من رسول الله الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فحصل من ذلك
الظن بان تارك الامر مستحق للعقاب فالعمل به سعي لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع
الضرر المظنون واجب لقبحه ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستلزامه ترجيح
المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لانه يلزم منه تعين العمل بالراجح وهو المطلوب
احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا
للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما
الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن
اثم والجواب عن الاول الفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب منها
احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان اتباع الظن ليس على الوجه
المنهي عنه في التعدي وشبهه دلت اخبار النبوة والصلاة والامور الدينية اجماعا وفيه نظر فان عدم

عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به فيبقى على ما عداه في خبر الاحتمال في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم اوجب اجتناب الظن فما لم يعلم بالدليل كونه غيره ثم **قال**
البحث الثاني يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه
وعدالته وضبطه ولعله ذكره على شرائطها فان الصبي ان لم يكن مميزا فالامر ظاهر وان كان مميزا
عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلم يزجر عنه ويقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء او
رجح والمعتمد مقبول واشتغاله المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب
التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا
لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم عده لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على
المسلمين ولا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا
اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول
يقولون بقولهم والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة ولنا في
خبر الكافر لا يقبل روايته لاندراجه تحت اسم الفاسق **اقول** القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في
حجيته شروطا مختلفة يتعلق بالمخبر ويجمعها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع
ا كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن التثبت والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره **ب** كونه بالغا
فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة
الشرع اياه على الكذب فلم يحصل الزجر عنه فلا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق
يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله من اقدامه على الكذب والصبي
ليس كذلك ولو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر وهو المعتمد مقبول
وهو كونه حال الاداء الا لما جامعه شرايط المعتبرة فيه واشتغاله المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة
على الكذب المستند الى الصبي **ج** الاسلام فلا يقبل رواية الكافر سواء كان من غير اهل القبلة

كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان
مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته
فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية كما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو
الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية وهي قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية فاستدلوا بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر
ولان في قبول روايته تنفيذ حكمه على المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من
اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا
اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر القائل بها والجواب
المنع من المتقدمين وعدم قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر من
يقول بها مسلما لكن اذا كان المراد جميع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم ممنوعا وكيف
وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقايد الذي لم يبلغ الى حد
الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة **قال** البحث الثالث في العدالة
انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عند الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث
على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيها
الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتاكدة او التزكية من
العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي المظنون الخلف فعلى الاقوى
وان علم روايته اجماعا وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع وقال الحنفي تقبل لقبول الواحد وهو
الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط في قبول الرواية ومع الجهل بالشرط

الجهل بالشروط ولان الصحابة ردوا رواية احتج ابو حنيفة بقبول قوله في ذكية اللحم وطهارة الماء
ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول
الرواية في هذه الاشياء المذكورة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة التثبت
وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت **اقول** هذا البحث الثالث من الشرائط الخمسة
وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثقة
نفس الثقة مع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر
المشعرة بدناءة النفس كالتطفيف بحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في
الطريق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والشاب بعد ان كان لا يؤمن معها الاقدام على الكذب
فاجتنابه معتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذا لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت
العدالة باقتراف شيء من الكباير والاصرار على الصغاير عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم
على ترك المعاودة اليها واختلف في الكباير فقال بعضهم هي كلما توعد الله تعالى عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا
وقال الاخرون الكباير تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد عليها اكل الربا وروي عن علي رضي الله عنه زيادة
شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كيفية لم يمكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال
الدالة عليها فلا بد ان يحصل من الاختبار الحاصل من الملازمة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة او من تزكية
العدل الخبير وقوله انما يقبل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول رواية العدل والثاني سلبي وهو عدم قبول
رواية غيره لما عرفت من ان انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن دلالته
على الثاني صريحة وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية
اجماعا سواء كان فسقه مقطوعا او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا فلا تقبل روايته وان كان مظنونا

فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق ووجوب التثبت في خبره للاية ولانه ضم الى الفسق
جهلا وهو فسق اخر واذا كان اسم الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام موذن بان فيه اتفاقا واختار قبول رواية من كان
فسقه مظنونا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم
يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ
احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن الراجح الخالي عن المعارض المجمع عليه فيجب العمل به
والجواب منع فرض وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله
في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي
وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه ا ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى المجهول على الاصل ب ان عدم الفسق شرط
لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز
قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط يلزم منه الجهل بالمشروط ج اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان
عليا كان يرد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل
قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله
سمعت رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فليرجع حتى رواه معه
ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق
الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في خبره وان الامر بالتثبت معلق
على الفسق مشروطا به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فاذا لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب
عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الجزئية قبول قوله
في المناصب الجليلة في الامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية

مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في الخبر اما حرج ومشقة فكان منتفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج بخلاف الرواية لانه قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول الرواية في شيء منها وعن
الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت
الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت
انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس بظاهر لان الظاهر عدالته لان عقيدة
دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا لا يغلب في كونه الاسهاء والمعلوم ان ما نسيه نادرا فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا
يفرق عن مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها لنسيانها لم يقبل روايته وكذا لو كان بحيث
يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل لا ظن منه فوجب
اطراح خبره **قال** البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة
دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا يثبت باربعة
ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق منهما منه والا وجب استفسارهما
ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح
ان حصل والا فالتوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا او
وكذا او يطلق مع علمه بالشرائط والرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا
والعمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد
الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد ونفي
العداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما **اقول** لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها
يعلم تارة بالاختبار وتارة بالخبر وقد تقدم الاول واراد هنا الثاني وهو التزكية والفسق المانع من قبول

الشهادة لك والاخبار بيستى جرحا اشار هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى انه شرط بعضهم
العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر فيهما غير
ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره
في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان المزكي لشهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان
الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بواحد ليس كذلك لعقد ما يدل على تسويغ قيام
ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين مجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه
واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي تقبل فيها الواحدة فيكون اولى
لقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط
ما يثبت الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم
انه يقبل تزكية العبد المراة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل
والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية
فربما جرح بما ليس جارحا وعكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح
كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء
على الظاهر فيهما فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي
ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من ذوي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان
منهم لم يكن للسؤال وجه وللاستفسار معنى والاحق ان مذهبه موافق لمذهب الحاكم او المجتهد فلا وجب
الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب جرحه عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه شرب
النبيذ مع كون الحاكم حنفيا وقال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ ولكون الحاكم شافعيا الثالثة
اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد المعدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن بان
يكون الجارح مطلعا على امر لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن فلا يرجح احدهما الا بمرجح الاخر

اعني

اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما
يوجب ترجيح خبر عمل على الراجح والتقى اكثر جرحا والا وجب التوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها الحكم
بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة
وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل الا انه عرف انه او كذا او
لم يذكر السبب لان كان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب
الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلفوا في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا
عن الثقات اما من عادته او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان العادة كثير من يستضعف الرواية عن العدل
وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه عمل بالحكم المذكور بالرواية المذكورة واما
كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا فانا قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو
جوزناه لم يكن تعديلا ولو حكم بشهادته فذلك لحكم الا الاحتياط او برواية اخرى لم يكن تعديلا والمسئلة
الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا بل يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة
مشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور
غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق
على قبول رواية العبد والمراة والعدد وعن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس
للرواية لان الصحابة رووا عن ازواج النبي من وراء حجاب الكثيرة وهم في حقهن كالعميان لتحريم نظرهم
اليهن ومع هذا لا يكون ترك الحكم بالشهادة جرحا لعدم قبول الرواية لجواز الشهادة لفقد احد الامور
الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كل
واحد من الامور الستة المذكورة شرط لقبول الشهادة ليس مطلقا اي في كل شهادة الا الحرية فانه من يرد
شهادة العبد مطلقا فمن يرى قبول شهادة العبد على غير مولاه ورده والعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق
الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كالحيض والبكارة والرضاع وغير ذلك واما

البعد فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد وغير معتبر
عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان واشتراط العدالة غير شرط في الشهادة بالعدد وغيره لا
في الشهادة على غيره واشتراط العدالة ليست شرطا في الشهادة على التصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة
له عند الاكثر قال البحث الخامس فيما عده شرطا وليس كذلك لا يشترط الرواية بعد الراوي فيقبل الواحد
وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا عمل الصحابة بالواحد من دون
ذلك ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنبإ عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب
ومنها بعضه ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة لعموم ولان الحجة في قول
الرسول ص وقوله لا يفتقر الى ارادة ولا علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قوله ص ولا فقد روايته لو
روى خبرا واحدا قبل وان اكثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبطه مثله كذلك قبل والا فلا ولا يشترط ذكر نسب
ونسب الراوي بل يقبل روايته مع اشتراطه وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم
لامكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شرط في قبول رواية الراوي
وليست كذلك فمنها العدد قال ابو الحسين علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان ورواية العدل الواحد
فهي غير مقبولة الا ان يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي
عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد
المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة ولما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا دال
على قبول خبر الواحد العدل منطوقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد
في العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد لتواتره ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار
الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على الاصل والجواب عن الاول منع من الحرمة والذكورة وغيرها
من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الدليل امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم

لكون المتمسك معلوما لنا معلوما انا لا يندرج تحت النهي عن اتباع الظن ومنها تصديق الاصل وهو غير
شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة هي
السكوت مع الشك اما الاول فلوجود المقتضي لقبول الرواية منه وهو خبر العدل السالم عن معارضة
تكذيب الاصل فاسند بثبوت الاصل وحديثه واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع لا يزد ما الكذب لاحدهما ان في
الكذب لا في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وقعت
روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل
الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول ص ولا فرق بين كون
ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله ص نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس
بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها
لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب بالمنع من قيام الدليل على وجوب العمل
بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس شرطا لان الحجة انما هي في قول
الرسول ص لا في قول الراوي والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول كما يمكن ان في حفظ
القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال
على قبول خبر الواحد العدل ولو اكثر من الحديث مع قلة المخالطة لاهله فان كانت بحيث يضبط مثله ما
في مثل تلك المخالطة قبل حديثه [illegible] ولا توجه الطعن على كل روايته ولان الراوي معروف
النسب وهو غير شرط فيقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل خبر
الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر لم
يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا فيهما ولو كان باحدهما اشهر وهو معدل
بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته وهذا انما يتاتى اذا كان مشاركه احد [illegible] الاسمين
ولو كانا مختلفين به او علم انه مراده [illegible] الجرح على التعديل [illegible] كما تقدم ولو كان مشاركه

في الاسم الذي خرج به فانه لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان لا مشارك

فيه كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسم اليه والى مشاركه **قال** البحث الخامس

في التعارض بينه وبين غيره الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل ولو كان على التأبيد

حمل عليه والا رد وان عارض كتابا او سنة متواترة او اجماعا فكذلك الا على جهة التخصيص لعموم الكتاب

والسنة فانه جائز ولا يمتنع في ان يكلفنا الله العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ثم

يرد خبر واحد يعارضه الا ان هذا الاحتمال عجزه وقع اجماعا ولما لم يكن القياس عنده حجة كان العمل

بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح تجويز ترتيبين

الترجيح فان كانت العلة مقطعية العلية والثبوت فيها قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر

واذا عارضه فعل الرسول ص وساوى حكمه حكمه وتساوى دلالة الخبر ولم يمكن تخصيص احدهما بالآخر فرض سهو الا

فالترجيح ان لم يكن وعمل الاكثر الا انه بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لانه مرجح ولو خالف مذهب الراوي

واسم لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس ح لو اقتضى الخبر العلم في العقلية لم يقبل

والا رد لجواز استناع البعض والاقتصار بالقطعي لا خبر الا مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف

بتحصيل العلم وليس له صلاحية لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى

به لعموم الادلة ولثبوت الاحكام التي والرعاف والقهقهة ويعارض ابا حنيفة في قوله لو كان صحيحا

لاشتهر عند التواتر لئلا ينقطع عن كلف به بما لا يعم به البلوى **اقول** لما ذكر شرائط قبول خبر

الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية متنا وذلك امور الاول عدم المعارض

واعلم ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته

الآخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صلوا في الوقت الفلاني وصام ثم قال لا تصلوا فيه وذلك او

فرضا او التزاما كما لو قال صل في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر فاعلم ان الدليل القاطع المعارض

لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل او لا فان كان الاول او

الى الحكم به ورده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فلو كان خبر الواحد غير محتمل

للبعض في دلالته وهو محتمل للنقيض في ثبوته لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع

ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وان لم يمتنع وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة

المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله امركم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة

والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية

لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال

ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت البتة الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية في نفسها لا في

دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين فيه العمل بالقطعي لكذب

خبر الواحد والا لزم الكذب واما الثاني فان كان القابل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر

الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما

قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية لا يساوي خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختص هي

بزيادة القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه لو عارضه دليل ظني فان كان خبر اشتمل الحكم

ما في باب الترجيح وان كان قياسا على الخبر لان القياس ليس بحجة عنده مع عدم المعارض

فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف مع موافقته وح اما ان يكون الخبر متعينا

لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية وان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة

وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة

المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل

القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس

من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بعلة كذا ووجود الوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها

قطعية تقدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت

باجتماعها ظنية فقدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر
على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول صلعم بان روي انه فعل خلافا (نفي)
مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له ولامته ولم يثبت التاسي به في تلك الواقعة فان امكن تخصيص
احدهما بالآخر خص به مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر لكونه
قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في ثبته او في دلالته على الحكم
وان لم يكن الخبر متناولا له ولامته او لم يثبت التاسي به في ذلك وجب الفعل لعدم تحقق التعارض وعمل
اكثر الائمة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك يعد
من المرجحات المعارضة بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر لرجح على الآخر لان
عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من
المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده
في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس بدليل ولانه عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا
علم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز
ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون تأكيدا واقتصر على استماع احاد الناس واقتصر في غيرهم
الدليل العقلي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده
سواء اقتضى علما او عملا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع لزم تكليف ما لا يطاق اما
لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح ذلك فيه لافادته قولا لهم العلم ولو اقتضى العمل فانه
قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند
القيام من النوم خلافا لابي حنيفة لان الادلة توجب العمل بخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى وغيره وللاجماع اتفاقا
على العمل بما يعم به البلوى لرجوعهم الى الخبر فيما يشق التقاء الختانين وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث
الجدة السدس حيث قال لم اجد ذلك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله اعطاها السدس

ولم

ورجوعهم في احكام الحج والزكاة في التهجد في الصلوة ونحوها وجوب الوتر الى اخبار الاحاد وقبول الحنفية
اخبار الاحاد فيما تناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشتهر عن الرسول صلعم والا لوجب نقله على
جهة التواتر عند من ان لا يصل الى المكلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو كان كذلك لنقل متواترا
لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل علم كذبه والجواب المنع من وجوب شهرته عن الرسول صلعم اياه واخبار لزم
ذلك ان لو تعين العلم او ايجاب على كل حال اما اذا لم يتعين عملا وكان ايجابه مشروطا ببلوغه
الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله ح تكليف الغير المعقول مع انه معارض بما يعم به البلوى فان
تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وعن فاروق في الخبر فان اعتقد ثبات
التكليف هنا مشروطا بان يبلغ المكلف ذلك فقلنا وكذا العمل فيما يعم به البلوى قال البحث السابع
في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله يقول او اخبرنا او حدثني او شافهني
ثم قال رسول الله كذا ثم امر النبي بكذا او نهى عن كذا ثم بكذا امرنا او نهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي
ثم كنا نفعل كذا واما المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرنا او سمعته او قصده اجمالا او تفصيلا
والا سمعته دون الاولين ثم ان يقرأ الراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يومي (قال)
بعد القراءة عليه الامر كما قرئ على فيجوز حدثني او اخبرني او سمعته ثم ان يكتب اليه غيره اني سمعت
كذا من فلان فالمكتوب اليه العمل به فقط او خطه فيقول اخبرنا دون سمعنا وحدثني ثم ان يقال هل
هذا الخبر من فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرنا ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حديث
فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للتصديق فالاولى العمل ح واختلفوا في منع المتكلمين من الرواية
وجوز الفقهاء لان الاخبار للافادة لهم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع هنا كلام الرسول على قلق
بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فيكون محدثا راويا لغيره وان لم يقل غيره
اروه عني او قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما جاز له التحديث وليس له ان
يحدث به عنه فانه يكون كاذبا اما الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان يروي عني

عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الاذن بلا اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه لكن في
العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اي سمعته فاروه عني الاول لما ذكر الامور الراجعة الى متن
الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى المتن واعلم ان الراوي عن النبي عم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد
من الصحابي من رأى النبي عم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب اولا وسواء روى
عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لم يرو فيقبول
التقسيم الى هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا يحنث بصاحبة لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود
المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي عم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة
وان لم يرو عنه وشرط اخرون في صدقها اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك ومراتب الفاظ الصحابي
في الرواية تسع ا وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله عم يقول كذا او اخبرني او حدثني او
شافهني ب ان يقول قال رسول الله عم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى
تصريحا بانه روى عن النبي عم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله عم
اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول عم ويكون حجة
عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول ومن غيره وبتقدير سماعه من
غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما سمعه من الرسول عم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي
عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم
المرسل ج ان يقول امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها
مع احتمال التوسط احتمال اخر وهو توهم ما ليس بامر امرا وما ليس بنهي نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر
والنهي وشرائطها ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق
الالفاظ الا مع تيقنه مراد الرسول عم من لفظه واعترض بجواز ان يكون الراوي ظن ذلك فان قيل يكون هذه الصيغة
حجة لو اطلقها الراوي مع تجويز خلاف ذلك لكان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك تلبيس

في عدالته فلما كان هذا ورعا لانه لا يكلم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا
علمتم انه حجة وانما اثبتم كونه حجة بذلك فيدور ورواية فتوى لا امر الرسول عم تلبيس فهذا ما يدل على ان الامر
به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الشخص دائما او في زمان دائم فلا يكون ذلك بمجرده حجة ما لم يقترن اليه
ما يدل على العموم مثل قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما يجري مجراه د ان يقول امرنا بكذا او
نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر في المراتب الثلاث
في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال اخر وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول
وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم طاعة
رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا افهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع
فيجب حمله على الشرع دون غيره ولا يحمل على امر الامة لانه لو حمل عليه لما يستفاد من قول الصحابي
امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الامة انما يكون ظاهرا لو كان صريحا
مثل قوله واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب بعينه دلالته على الامر المبحث وقد يحتمل
وقد يدل ظاهرا ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة التي بعينه قولهم في الاجماع كونه امر الله لاحتمال كونه عاما
لا بعينه قوله في الاجماع ويمنع الحصر فغرض الصحابي في تعلم الشرع ه ان يقول من السنة كذا وهي اخفض
من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول عم فان السنة لغة الطريق من غير تخصيص بشخص دون غيره
وقوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست
حجة والاكثر على انها حجة والحجة ما تقدم ذكرها في الرابعة وما ذكر نحوه وان كان محتملا لمرافقتها للمعنى
اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول عم نظرا الى العرف الطارئ و ان يقول
عن النبي عم كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمع منه واخرون جوزوا ان يكون قد اخبر عن النبي عم وهو لم
يسمعه فلا يكون حجة ز ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد به
ان يبين شرعا ويحتج يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عم مع علمه به ذلك مع تقريرهم

عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما غير الصحابي فمراتب المخالط رواية سبع ايضا
ا ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع منه يعمل بهذا الخبر و
يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع
جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه
ولم يخبره ولو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان بكذا ب ان يقول الراوي على الشيخ
هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني او اخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في
الشهادة على البيع بين قول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي
ج بان يكتب الى غيره اني قد سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه
كتبه عن قصد وتحقق ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي ع كان ينفذ الكتب الى البلاد وانه
وكذا الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان
من كتب المعرفة كتابة اخبر واذا اخبر الامور يجوز ان يقول المجيز اخبرنا فلان كذا د ان يقال
له هل سمعت هذا الحديث فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة ههنا كالعبارة
في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت
كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول اخبرنا ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما
لم يتطرق في الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ
فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى ه ان يقرأ
عليه حديث فلان كذا فلا ينكره ولا يقر بما بعده ولا يشير لكن يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا
اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل لحصول ظن انه قول الرسول ع والعمل بالظن واجب
وهل يسلط على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المتكلمين وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني

وحدثني

وحدثني بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا
وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ اروية عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار
في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام النبي ع فوجب ان يكون
اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من معناه بحيث يندرج فيه الظن ولانه لكل قوم اصطلاحا
على وضع الالفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في
تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرنا وحدثني من هذا الباب فان السكوت لما
شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم اشتهر في
عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني وحدثني يكون كذبا والجواب
معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقته اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف
عند المحدثين فلا ه وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل او لو قال حدث عني هذا الخبر
ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجازة للتحديث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا واذا
سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة من نسخه ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا
اللهم الا ان يعلم انهما متفقان ولا تفاوت بينهما في شيء ز الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت
لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وينبغي ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدث به وذلك الكذب بعينه
الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني قال البحث الثاني في المرسل الاكثرون
على عدم قبوله لان شرطه هو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك
وجمهور المعتزلة بان العدل لا يجوز ان يجزم عن الرسول ع الا والاخبار عنه انما يكون له ذلك اذا ظن صدقه
ولان علة التثبت منتفية فيجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان
يجزه اخر عنه فلا يقبل الا ان يستفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول ع لظن انه قال اولى من حمله

على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي
ظاهر الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو ادرج الحديث الى النبي ص ووقفه غيره فهو
متصل اوّل اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص وهو قول
ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من
قدماء الامامية وذهب المتقدمون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور بسبعة كون الراوي
صحابيا او اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون من رجال الاول غير رجال
الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل
يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا حاله
احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي
ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار العلامة المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي
عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول ص مجهول لما ثبت انه لو
كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة
لنا ولانا لم نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره
ومن ارسل عنه لو سئل عنه توقف فيه او جرحه ولو عدله فكذا اي من غير تعيينه لم يعتبر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم
معرفته بفسق او عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم في عدم قبول رواية المجهول من كون العدالة شرطا
في قبول الرواية احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه ا ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص
الا وله ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله او ظن عدم قول النبي ص ذلك او شك فيه لم يكن
له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين ومع كون الاطلاق في هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة
الواسطة فيكون تعديلا لها ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لان العدم هو الاصل والاصل بقاؤها
على العدم فينتفي التثبت الا تحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج

ولم نقبل المرسل ايقن بجواز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم نقبل حتى يصرح بانه رواه عنه
بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء
الواسطة ومع عدالتها وهو بعيد اتفاقا والجواب عن الاول ان العرف اذا قال قال رسول الله ص كذا اتى
بصيغة المفيدة للعموم لكون القول المذكور من الرسول ص والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك
يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدالة او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما
يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه
قال ومعلوم انه لو صرح بذلك لم يجب قبول خبره لو صرح وهو مع تعديله وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع
من عدم الاولوية فان الذي يتبادر الى الفهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال
لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه وليكن لا نم انه على تقدير اضمار الظن
يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة
التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة لم يكن انتفاء
التثبت معلوما ونمنع من كون نفيها ظاهرا او اصالة بقائها على العدم معارض باصالة عموم انتفائها
بوجه عليه منه او امرا شرعيا ودراية وعن الثالث ان الراوي اذا كان صحابيا فالظن انه روى عن
صحابي غلب على الظن انه سمعه منه من غيره بواسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا
ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل ا اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل قطعا
اما عندنا من قبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع مفقود
اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخه
وان كان يعرف في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه ب اذا اوصل
الراوي الحديث الى النبي ص مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي ص تارة
وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب ما رواه او سمعه يرويه عن النبي ص فنسي ذلك

وظن انه ذكره عن ثقة وبالجملة فثبوت موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم ثم ح اذا ارسله او وصله بالنبي ع
وا وقفه على الصحابي اخرى كان متصلا لما قدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي بمدة طويلة ثم اسنده
او وصله بالنبي ع بعد تلك المدة كان قادحا في الاتصال فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون
لكتاب يرجع اليه فيذكره انه فلا يكون قادحا في الاتصال قال البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى
اذا لم يتغير لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ
النبي ع ولم يكرروها فيعلم قطعا انهم عبروا عن المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ع
رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع هو
هو نقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لم يستفده الفقيه ولان مع تطاول
وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع ولا استحالة
اذا لم يلزم الوقوف عن المعنى والتغير فائدة اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول ع فايدل
على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط ثلاثة احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في
افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان
الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يعلمها الا الله ... ومنع منه ابن سيرين
وبعض المحدثين واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا
عن الرسول ع هذه الاخبار ما كانوا يكتبون في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها بحيث يصير محفوظة لهم
بل كانوا يتركونها وكانوا لا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول ع
على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ وثانيها انه يجوز
شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه ع العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابداله
بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها
العجمية وفيه نظر لمنع هذه الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد مساواتها من الفاظ النبي ع

وهو جلي بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله ع رحم الله امرا سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع
ونقل الفقيه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه الفقيه
الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ع بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل
لفظه بلفظ اخر لكونه اولى او جواز تبديل لفظ الرسول اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز ذا
في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالة معناه
معناه لان تزايد ... بعضهم عن لفظ او تركيب فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو قابل
ترجمة الالفاظ بما يوم مقالها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من روى تمام معنى الكلام
الذي سمعه لصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الثاني يدل المترجم يوصف كل واحد
منها بانه اداه كما سمع وان خالف لفظ الثاني بدل لفظ المشهود عليه لفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني انه لا استحالة للمعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمترجمة فلانا
شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في
الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط لا يتبع ما ذكره من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني ولا نقصان
عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يقتضي ذلك
قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر
النبي ع لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني في عدد لا يتصور غفلتهم عنها لم تقبل وكذا ان
كان منضبطا وان ... ويحتمل ان لم تغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع
الا ان يقول الثاني لم اتفطن له فلعلها حصلت ... فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب اقول
اذا روى اثنان وجماعة من ثقات رواتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء
كانت في الفاظ ... لو روى بعضهم انه ع دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت فصلى فيه ادني او اكثر

لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الآخر انه قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
فان تعدد المجلس ثبتت الزيادة فانه من الجائز ان يذكر مرة تارة البيت ولا يتعلق فيه وتارة [illegible]
فيه او من الآخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على
ذلك وفي مجلس آخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود
والمعارض مفقود اذ ليس الا امساك الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما عرفت وان اتحد
المجلس فان كان تارك الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يسمعه لم تقبل الزيادة وحملت رواية
ازاد على سهوه او انه قد سمعها من غير الرسول صلى الله عليه وسلم وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة
اشد ضبطا من راويها لان نفي الزيادة والا فالاكثر على قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة
تكذيب الراويين وان لم يكن كذلك بل ان تغير الاعراب لما ذكرنا وان سهوا لان عما سمع الظهر
من توهم ما لم يسمعه الا ان يحتمل انه في اي [illegible] بعد تلفظ بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فزادت
بعيره في تحقيق التعارض ويجب الترجيح وان غيرت الاعراب مثل ان روى احدهم كل جراد وحيد صاعا من بر
وقال الآخر وروى نصف كل جراد وحيد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان
احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المقصد الرابع في القياس
وفيه فصول الاول في تعريفه وفيه مباحث الاول في ماهيته وهي تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة بينهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما اقول لما فرغ من المباحث
الاربعة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي
او هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسنذكر اختلافهم
فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته او في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة
التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه
فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية بكونه اثباتا وزن الشيء

[illegible]

المعرفة في حد به فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق
لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر
لاشتماله على الباقي المبنية لاثبات الصفة بالقياس انه سهو ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
نتيجة القياس ومن ثمراته المتأخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما في الكوز
وما يشرب به الماء قلت نعم لكنه لا يكون حدا بل رسما فتعريف ذي الغاية بها انما يكون اذا لم يسبق
منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في هذا التعريف من قوله
القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء والغاية ان الاصل والفرع من الامور الاضافية فلا يعرف
كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار
ولان اللفظ في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بها حقا الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد لا يمنع ان فيه
ايهاما بانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض له لما عليه فيها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر
القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما و
ذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود
على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف
احدهما بكونه اصلا والآخر بكونه فرعا قد يظن انه صفة وجودية وذلك يستلزم لكون الموصوف به موجودا
وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع واشمل وابعد عن الوهم الى سده وانما قال حمل معلوم
على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لو لا ذلك لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع
غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد
بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه يكون اثباتا وقد يكون
نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع
والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين

الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان
الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد
يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون
ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل شيء غير طاهر فلا
يصح الصلوة فيه كالمغسول بالمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون
والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما
الى الاصل والفرع والمصطلح قال او نفيهما عنهما فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرنا

قال اعترض بان المكرر في الحد والاثبات ان اريد بهما شيء واحد والا فلا شيء يحمل والاثبات الحكم لهما
ليس بالقياس فان الحكم بالاصل بدليل آخر لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لانه قد يثبت الصفة
بالقياس كقولنا الرب عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة
او نفيهما الذي هو الجامع فالذي ذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في
علة الحكم عند المجتهد **اقول** اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه ا ان المراد بالحمل احد المعلومين
على الآخر فكان اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير
فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وبتقديره فهو مما لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من
دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد **ب** قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع
ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس في قولهم دار
ج انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولنا الله عالم فيكون له
علم قياسا على الشاهد واذا القياس اعم من ثبوت شيء في المقيس ح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة
مندرجة في الحكم فقد فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة تكون تكريرا من غير فائدة لان الصفة ح احد اقسام الحكم
فيكون الحد اما زائدا او ناقصا **د** المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع واما كونه

تارة

تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس
بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع او بخصوصيتها يكمل واحد منها عن غيرها فيما فيها خارج عن ماهية
الجامع المتحققة بدونها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة
او غير ذلك **ه** كلمة او مضر فيه لا يهام والتخيير وهو منافي في التحديد المقصود به الايضاح والبيان
وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض
على نفسه باشتماله على قياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل
نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لم تكن شرطا له في نفس الامر لم تكن
شرطا بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست
شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان
علة حكم الصلوة التي لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا له حال النذر
وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس
قياسا مجاز او اعترض عليه ايضا بان الاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم
الاصل في الفرع هو حكم الفرع وهو نتيجة القياس فلا يكون جزءا منه فلا يعرف به واجاب المصنف عن
الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني بان الشيء قد
يعرف بغايته كما يقال الكوز اناء يشرب به الماء والكرسي يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك
الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة واما الثاني
الحكم للاصل وحصوله في الفرع ح واما الثالث فما تقدم في الكلام على تعريف ظ وقوله عند المجتهد ليندرج
فيه القياس الفاسد **قال** البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند
الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لانه

الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه
وان لم يكن هناك نص فيبقى الاصل اما الحكم في محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع في المختلف
فيه والعلة بالخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه لان العلة مؤثرة
في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول
ليس متفرعا على الاصل بل اشباهه واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل للحكم الذي هو اصل القياس فهو اصل القياس ومحل الخلاف اصل للحكم فيه الذي هو فرع
فرع القياس فهو اصل فرع والبحث ههنا عن مصطلح الفقهاء **الاول** لما كان القياس عبارة عن تعدية
الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لا محالة بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان
القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فلا بد ان
يكون الاصل عبارة عن محل اثبات ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس
الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فذهب
الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول رحمه الله اما قول الفقهاء
فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في
النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم يخلق الشارع علة تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو
وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي ان يتقيد ذلك بغير ما ثبت ركن النبيذ في علة تحريمه
وان ظهر امكان انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عنه الا انه يستحيل ان يكون تحريم النبيذ متفرعا
على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك انا لو قدرنا العلم بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي
لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر
بالخصوص بل على اثره لو ورد عقيبه لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا وح لا يكون النص اصلا
للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال

المذكور

المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف
واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا لم نعلم ثبوت الحكم
في محل الوفاق ما لم نطلب علة ذلك الحكم ومن لم يعلم الحكم لا يطلب علته فقد توقف اثبات علة الحكم في
محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك من دون ان يكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر لان
توقف طلب العلة على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم ولو سلمنا فرعها على ثبوت الحكم لا يوجب
افتقار العلة الى الحكم ولو سلمناه فرعا عليه وكونه مستغنيا عن الحكم غير طلب العلة لا يوجب استغناء عن نفس العلة كما
اشتهر واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا
ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم على ثبوت العلة من غير عكس
وذلك يدل على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم
فيه اولى من تسمية الحكم في محل المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل لما يتفرع
عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر
والمحل غير موجب للحال كالاستعداد لكون المقابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء
وجها اما الاول فلما ثبت من ان الحكم الاصل في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص
اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فيصح اطلاق
لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم
الاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيها نظر اما الاول فلمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند
المعتزلة فلانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم
لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما [illegible]
فلا حكم متفرع عندهم لذلك واما الفرع عند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور
وعند الاصوليين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم

الخمر انما المقيس عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ
الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس
واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس
وكان اصل الفرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم
ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه
كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع
كالاسكار في المثال المذكور وهو قد كان باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله
واما الحكم فهو الذي يطلب اثباته كتحريم النبيذ في المثال المذكور ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب
ومقابلاته او اثاره كاستحباب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل بالتقييد (?) كالعقليات
والعقوبات قال البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا
ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به ودليل الشيخ ما ... والاقوى [عندي]
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة كقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص اذا جف قال فلا اذن قياسا على بيع الرطب بالتمر وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وللاجماع اهل البيت عليهم السلام عليه فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتفقات واتفاق
المختلفات كايجاب الصوم آخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من البول والنوم دون ... ولان اكثر الصحابة
سكتوا ... قال ... ان يتقحم جراثيم جهنم فليقض في الجد برأيه وقال علي عليه السلام لو كان الدين بالقياس لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والكل لم ينقل متواترا وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا

قلت

قلت في كتاب الله برأيه وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد قال اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا
على طرفين ووسط فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة
ثم منهم من خص الاحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين
والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين من الامامية والسيد المرتضى ثم اختلف مجوزوه في وقوعه فذهب
اكثر الجمهور ... والنهروانية في صورتين احداهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها او مقتضى التنبيه
او بما ... وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل كقياس
تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلوجود مانع من ذلك سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه
تبعا للسيد المرتضى وجماعة ... بل على وجوبه عقلا ... واخرون ... على عدمه سمعا
والحق ما اختاره المصنف لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل ... اذا لم يعتبر
بعقل حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريمه
الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ
وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز
عقلا الا هذا وعلى المقام الثاني وهو منع ... سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه أ قوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه ب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول ... الظن من اصول الاحكام
من الرأي المفيد للقطع ج قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني
خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فبقي الباقي على النهي د قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم

بالقايسين الموصوفين بالصفة المذكورة والنخع بين الثلث والتسع ه اجماع اهل البيت ع المنع
من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم ع الاطهار وذم العمل به و ان مبنى
شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول
اما الاول فلانه تعالى شرف بعض الامكنة والازمنة على غيره مع تساويها في الحقيقة فقال ليلة
القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع
واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلوة والصوم عن الحايض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع
كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى
القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس
ز اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي
من قوله ع من سره ان يتقحم جراثيم جهنم فليقض في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي مجتمع تراب او طين وقال ع
لعو الارض والتقحم التقدم والوقوع في الاهوية بغتة واقتحم الانسان دهوره رمى بنفسه في اهوية او وهدة
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر
قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم
والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان
جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان
لم يجد فلا عليك الا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون
الامور برايهم قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك
احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال احتجوا بقوله فاعتبروا وبخبر معاذ

وبقوله ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه
حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل قال فان لم تجد قال اجتهد برايي قال الحمد لله الذي
وعن الجزئي ان المراد التمثيل لا القياس لانه يمنع منه بقوله وما ينطق عن الهوى ... بين العقيدة
مع انه خبر واحد قول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في الجواب عن شبه المثبتين وهو من وجوه
ا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور
والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن
والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة بالحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به ب انه لما بعث معاذا قاضيا الى
اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي
فاقره النبي ص على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله والاجتهاد والراي لا بد
من رده الى الاصل والا لكان رسالة والراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس ج سال عمر النبي ص عن قبلة
الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يشاربه شيء فقبلة الصايم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد
واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لانه يراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ...
بالوضع منه عند سائر ... من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم ...
واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول واما ثانيا فلان
قوله ارايت خرج مخرج التقرير ولولا ان يكون حجة القياس ممهدة مقررة عنده وعندهم لما حسن ذلك اذ لا يحسن
مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة د قوله للجارية الخثعمية لما قالت له يا رسول الله ان ابي ادركته
فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
ذلك اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء ونفعه
القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله ان في ذلك

بعزة لمن يخشى وان الحكم فى الانعام بعزة والاصل فى الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة فى غيره والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل وبتقدير تسليم ان كان يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم
وايدى المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعى لصار تقدير الكلام يخربون بيوتهم وايدى المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر وهو فى غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف بعدم المناسبة للكلام الرابعة سلمنا لكن
لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعيين ارادة القياس الشرعى سلمنا لكن يكفى فى الامتثال الاتيان
بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما كان ثبوت الحكم فى الفرع اقوى منه فى الاصل
هو مذهب القاسانى والنهروانى وعن الثالث انه خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روى
انه لما قال فان لم تجد قال اجتهد برايى قال له النبى ص بل ابعث الى ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما فى
واقعة سلمنا لكن لا نم انه اراد بالاجتهاد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد فى الطلب فيحمل على طلب
الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر
ذلك للتمثيل لانه ممنوع من الحكم بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان فيهما تنبيها على
علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيها كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه قال فى الصورة الاولى
الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك صريح بان ثبوت الحكم فى الفرع اقوى من ثبوته فى الاصل فهو من باب دلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك فى الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد فيه
فيها مقدمة لما هو ذريعة المائى فى الفم وليس بين القبلة والجماع لانه ينفذ بها فكانت نسبة المضمضة الى الشرب
اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت بها حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت بها حكم الجماع
الدلالة [illegible] سلمنا انه قياس او لم [illegible] سلمنا لكنه منقول بطريق الاحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس
الذى هو اصل من اصول الاحكام الشرعية به قال واما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة فى الفرع فان الحكم
يتعدى اليه لانه اذا وجد المقتضى مع انتفاء [illegible] ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه مختصا
الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم فى الفرع اقوى اقول

الثانية

اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا فى تعدية
الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التى علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد
بالقياس فان النظام يعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشانى والنهروانى وابى بكر الرازى من الحنفية والكرخى
وانكره الاستاد ابو اسحق واكثر اصحاب الشافعى فيه والمعتزلة وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصرى انه ان كانت
العلة المنصوصة علة التحريم او كراهة [illegible] واما اذا كانت علة لوجوب او ندب [illegible] فى تعدية الحكم الى غير محله والمختار
المذهب الاول وقد احتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التى وجدت فيها
لزم الوجود المقتضى اعنى العلة [illegible] مع انتفاء [illegible] واللازم باطل قطعا فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة لا يقال
لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كالاسكار الخمرى فى قوله حرمت الخمر لاسكارها وح لا يلزم تعدية
الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير
ان الوصف المنصوص عليه كونه علة للحكم قد تحقق فى غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل
حصوله فى غيره وايضا فالتصريح لا يكون على العلة بل على جزء [illegible] هو خلاف الفرض احتج المانعون
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان
يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة فى العلة فلا يجوز القياس الا بامر منفصل يدل [illegible] واذا كان
هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان
العرف لسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سمية منعه من اكل كل حشيشة يكون سمية فيكون فى الشرع كذلك والا لزم النقل والاصل عدمه وان علة الحكم
لا بد ان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار [illegible] لا مدخل له فى ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق
الاسكار هو العلة ولان ما ذكر تقديره يدعى ان هذه العبارة ظاهرة فى ان علة تحريم الخمر الاسكار [illegible] احتمال [illegible]
الثانية نقضه بالتحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى فان [illegible] الاذى فى التافيف متفق عليه بين الاصوليين
لكنهم اختلفوا فى انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس [illegible] وقال الاخرون ليس بقياس من باب

نقله عن موضوعه اللغوي لما اشتهر من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالقطع او بحسب العرف وهو باطل ايضا لانه يلزم النقل المخالف للاصل لانه
لو ثبت هذا الدليل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به مع امره بقتله والتالي باطل
قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان بحسب صريح
فلا دلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان مما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها انتفاء النقل
تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه من دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال
به ما نفوا القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والاولى منع الخصم من العمل بالقياس
لم يتفقوا على تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك لا يكون الا لانه ليس من جهة القياس
واجيب عن الاول بان مدار المنع من القياس الشرعي ... اوما جرى مجراه وان منع بعض الناس من القياس
الظني وح يكون اللازم من القول به المنع من قياس الظني لا ان لا يكون قياسا قطعيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
قياسا في الجملة قياسا قطعيا وعن الثاني بان منع الشارع من العمل بالقياس انما ينصرف الى القياس الظني
اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص ان هذا الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على
التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع من مفهوم الموافقة حجة ولكنه قياس تحريم التافيف
وح يكون منعه وليس من هذا الباب لانه ليس من باب القياس المختلف فيه **قال** الفصل الثاني في طرق العلة
وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى والثاني
ان ينص الشارع على العلة فنحن طرق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا اخرى فنحن نبين ضعفها
انها والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا
او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام مثل كذا او الباء مثل كذا وان انه كذا او يده او في التعليل مع الاحتمال
مثل لعلة كذا وان يا ولا يا كما اذا وقع جوابا عن السوال كما لو قيل رسول الله افطرت فيقول عليه السلام
بينه حق وجوب الكفارة للافطار كما او ذكره وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن له فائدة كما روي انه قتيل من اهل

عا قوم عنده هم كلب فنقل له انك تدخل على بيت فلان وعنده هرة فقال انها ليست بنجسة انها
من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن لذكره وكقوله
على وصف الشي المسؤل عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وكتقريره على حكم ما السؤال
عنه وبينه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته بهذا على
عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المقصود فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله للراجل سهم وللفارس سهمين
الفارق بينه وبين الاول وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر
متفاضلا فانه يدل على اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن البيع وقت النداء للجمعة وقت الجمعة فانه يدل على ان العلة
ظاهرا وان لم يكن مناسبا كاستقباح ان يامر الجاهل ويستخف بالعالم **اقول** لما اختار ان العلة لم تكن الا القياس
ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طريق التعليل عنده في
النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها المص وبين ضعفها
النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم قطعية اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القطعية فما
كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشي الفلاني لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا
ولا جل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قطعية واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا
في العلية مع احتمال غيرها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام
للتعليل مدعيا صحة قوله لم حرمت كذا العلة كذا فلو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بالعلة
البعيدة كقول الشارع لدا الموت وابنوا للخراب ويستعمل كون الخراب غرضا او مؤثرا ولا ينفي
اصحه لذلك يستعمل كون ذلك غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل والاستعمال لانه يجوز ان لا
يبادر في النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى

المجاز واللام في قولهم لدوا للموت كذا للتأكيد وفي الشعر يسمى لام العاقبة اي ان مصير الولد الا الموت وكذا
البناء فان مصيره الا الخراب وفيه قول اصلي بقاء اي لام الولادة والخراب لانه فحذف المضاف واكتفى بالمضاف
اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله
فهي بمعنى المؤثر واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله تعالى حق على من ظلمهم فانهم
يحشرون يوم القيامة واو ورحم لتحنف او يحقق قوة الدلالة على العلية عند القيام بعض هذه الالفاظ
الى بعض مثل لعله كذا ولانه كذا واما ما يدل على التعليل لا باعتبار وضعه بل باعتبار كون التعليل لازما له
فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يشرع الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم
عليه بالحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي وهو لاطم وجهه ناتف شعره يدق صدره وهو يقول هلكت
واهلكت فقال له النبي ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يحصل منه
ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا
عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا فصار كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب لهذا الاشكال ان يذكر الشارع حكما وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة
وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال عن صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه امتنع من
الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت بني فلان وعندهم هرة فقال انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره
عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله وثانيها تقريره
على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
وثالثها تقريره على ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيفهم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر
وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا
على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بهما ما هو المقصود منهما وهو في صاحب الاكل الطعام وان

القسم

القسم ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها
مقدمة لوقوع المفسد فبين ان ما هو كذلك كالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد وليست مفسدة لا انه
تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فقط وذلك لان كون القبلة كالمضمضة مقدمة
للافساد وليس فيه ما يحتمل ان يكون مانعا من الافساد بل غايته ان لا يكون مفسدا وكان الاشبه بما ذكره ان
يكون نقضا لا تعليلا والثاني ان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ونقصان اما الزيادة فلعدم
تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاختلال بغرض السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم
ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة مقدمة لنفي الافساد غير مسؤول عنها فلا يكون
اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة وكان جوابا
مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة
علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل
الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث على ان العلة في نفي الارث ثانيهما ان يكون مذكورا في الخطاب وهو
على خمسة اوجه **الاول** ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم ما بعد نهيه عن بيع الربا بالربا متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع
الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن **الثالث** ان يقع التفرقة بالاستثناء
كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون **الرابع** ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة
الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ليكون تلك الصفة علة
كقوله للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين على ان التفرقة لا بد لها من
سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل ما تقدم وجوبه عليه فيعلم ان العلة

في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا عن السعي لما كان ذكره في
هذه المواضع جاريا على نهج البلاغة واذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة
الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ونسبه الغزالي الى جماعة واختاره
المحققون ورجح الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء
واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام
الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصح تعليلا نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى
مسالك الحكمة وقضايا العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اما على طريق
الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر ومنع
الاخرون بانه يقبح عرفا بان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يتوهم من
كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا شغا وغير ذلك من موجبات القبح ههنا اذ الجاهل قد
يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك مع ظن انه رتب
الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب وقيل عليه ان علة الاستقباح ههنا اقتران
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافات بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصور المذكورة والحق ان القبح ههنا ليس
لتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن يستحقه
وهو الجاهل على طريق السبر لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة
سوى العلم واذا قيل مهم صفة اخرى وشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي
عن النقص مع اكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنقائص وهذا القبح قول القائل لا تكرم اصدقائي
لاندراج من يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامه قال البحث الثاني في ان المناسبة لا يقتضي العلية

يقتضي

ما يقتضي الموافقة للغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي وغيره والحقيقي
ان يتعلق بالمصالح الدنيوية فان كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب
والدين والعقل كشرع القصاص والضمان وحد الزنا والقتل وان كان في محل الحاجة كتمكين الولي من التزويج
لئلا تفوت الكفوء وان لم يكن من الضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات كالمعروف بمكارم الاخلاق
كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد لمنصب الشهادة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة الباعثة
وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر خلافه اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة
لا يدل على العلية لانه لا يكون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالمنصوص على راي الاشاعرة الذين
منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض ولا ينافي ما على راي المعتزلة لجواز ترجيح احد الطرفين من غير
لا لمرجح او لمصلحة غير مرادة اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه اما الاول فقد ذكروا
في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق غرض الانسان تحصيلا او ابقاء وقد تعبر بالتحصيل عن
جلب النفع وعن الابقاء عن دفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة
وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وقد
يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة
بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية
الغرض ههنا ما يعرف به وكان ينبغي تقييده بما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بالنسبة الى
الوجه الممكنة العادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل المقصود مع امكان سلوك
الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له لعدم التقييد المذكور وليخرج الاسراع والعدو في ذلك الغرض
الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا والثاني انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيتفق هذه الاقوال
لهذه الاقوال الملائمة جمعها في سلك واحد عادة وهذا اقرب لمناسب هذه العادة وهذا التعريف لمن

لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح او التعريف الاول لمن قال به كذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب
قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي قد يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى والاول
على اقسام ثلاثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ
النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله
ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع
الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم والمزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع
التعهد عن الاولاد وفيه التشويش على الفروج بالتغلب لغالب ... وهو الفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر
عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما
العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء
الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير
ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه يحتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما لو فات لم يحصل بدله
والثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي يجري مجرى التحسينات كحمل الناس على مكارم الاخلاق و
محاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية
الشهادة لكونها من مناصب الشريفة والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة
قاعدة معتبرة كصحة الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله
بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالاخرة ففي الحكم المذكور في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها مصلحة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا
ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب
عليها فان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزاز والجمع بينهما تناقض فهذا مظنون المناسبة في
اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة

وبين بيعه

بعد ما علم ان المناسبة اقساما اخرى القسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا
فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة منكم ذهبوا الى ان الاعتبار المناسبة يدل على كون ذلك الوصف
المعين المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه
المصلحة فيحصل ظن انها الباعثة له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المعينة
بالحكم المعين لمرجح لامتناع الترجيح بلا مرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس
مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه مصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على
هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا ذلك واما الثالثة وهي حصول الظن بان الباعث
له على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم
كون الحكم ثابتا فيه وهو ممتنع والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف بدون مكلف واما غير حاصل فيتحقق
ظن استمراره على العدم لما سبق في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة
فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد
عندهم ولا تحصيل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة له تعالى
عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة
لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وح لا يحتاج شرع الحكم الى علة
بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لجنس امر او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكروه المقدمة في
بيان كون المناسبة غير دال على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل الشرع
او المصلحة غير مخصوصة معينة مجهولة وارد وان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية
فلا يدل لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن باشتغالها خصوصا على رأي من يجوز كون الاحكام
تابعة لمصالح العباد **قال المصنف** قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشارع اعتبره والى ما علم
والى المجهول الاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ

والحكم واحد وانما اختلفا فيهما بالمحل وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المتقدمة تقدم
في الميراث فيقتضي التقديم في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث
في النوع وان اتحدتا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر
تاثير جنس المشقة واسقاط قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في سقوط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر
تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم تشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة
الخلوة مقام الوطي في الحرمة بمظنتها كما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة
فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول انما يكون بحسب الاوصاف الاخص
من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملائم يشهد له اصل معين
وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم اثر جنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على المحدد فان خصوص القتل معتبر في خصوص
كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبرة في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم ولا يشهد له اصل كحرمان القاتل عن
الميراث معارضة بنقيض قصده لو فقد النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير
ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم الشارب ولجنايته بتعلق ويشهد له الخمر باعتبار
ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب **قوله** هذه اشارة الى اقسام المناسب وفيه تقسيمين
تقسيمين الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان نوع الوصف المناسب اما ان يعلم
ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع
على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد يشترك فيه
الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك
فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار الاختلاف وهو لا يوجب اختلاف
الحال لان الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة
من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع السببين فيقاس عليه التقدم

في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في
الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد
لهما وهو مطلق الولاية فتاثير الوصف في نوع من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد
بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تاثير الجنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء
الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة
السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة
المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف سببيهما بالمحل المشترك واما المشقة اللاحقة للحائض
مخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف
المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم
كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة
لمظنة الشيء مقامه وكاقامة الخلوة بالمراة الحرة مقام وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد
اشتركا في اقامة مظنة الشيء مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة بجنسها
لمظنة الوطي فالواحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة
واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بغلبة
الوصف للحكم باعتباره به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في تمام
الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة
العارضة كالمحل وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما
ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بغلبة الوصف للحكم
اضعف من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة وتترقى في القريب والبعيد فما كان الاشتراك
بينهما في جنس بعيد فاضعف والاشتراك في القريب اقوى من الاشتراك في الابعد فافهم وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما

ثم ينقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة والواجب ينقسم الى العبادة وغير العبادة والعبادة تنقسم
الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في
الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا ساطا
بحكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ما يتضمن حفظ النفس بالجملة فالاوصاف انما يعتبر اوزانها
الالتفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن الحاصل اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه
قسم الواجب الى الصلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب
وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدقهما في
الصلوة على غير الفرض وقول المصنف واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة من اقسام الاوصاف
المناسبة لا مطلقا لان الوصف الملائم الذي شهد له اصل معين بالاعتبار اقوى من هذا القسم الثاني من القسمة
الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء
لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم
يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت
المصلحة في ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار
بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز والثالث من القسمة الاولى ما لم يعلم
ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول اي من هذا لا يكون كذلك اي مجهول الالتفات
الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا بالجملة والا فهو من هذه
الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت لمراعات المصالح في الاحكام كما تقدم
وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما
الى اربعة اقسام الاول الملائم الذي شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق
عليه فيما بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل

وهو نوع

وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع
من الحكم وهو معنى تأثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تأثير جنسه في جنسه
اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع
مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص من قوله القاتل
لا يرث او غيره ذلك الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في
جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما
اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ولكن يشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف
مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وهو يسمى
هو المناسب الغريب في قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند اكثرهم قبوله وهو من هذه الاقسام الاربعة
والاربعة التي قبلها داخل قال البحث الثالث في الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب
الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يستلزم سمي طردا وليس بحجة لانه ليس مما
يكون مردودا بالاجماع وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تأثير جنسه
القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم
ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم يترجح ان سائر الاوصاف فليس لك ان يظن
استناد الحكم اليه وليس حجة ايضا لما تقدم اقول الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه
بالاصل لجامع يشبهه وقد اختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون
مناسبا للحكم لذاته اولا والاول هو المناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد
وقال الآخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير
مستند اليه ومن حيث تأثير جنسه في جنسه مع اتفاق ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه

وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا و
الوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا فهو خارج عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والثاني
معقول عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس في اثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت منهم
التمسك بالاوصاف الشبهية ولانه قد تبين ان المناسبة معتبرة في العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا
عليها وقال اخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا
وبمنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم واما
المستلزم للمناسب الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نم انه مردود وهو محل النزاع وعن الثاني بمنع
الحصر وليس حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم
احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلية كان الاشتراك فيه مفيدا ظن الاشتراك في العلة وعلى التقدير الثاني
هو شبهية لما ثبت ان الحكم لا بد من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف
مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سبر الاوصاف كان نسبة التعقب بالاستناد الحكم
الى ذلك الوصف اقوى من نسبته الى الاستناد الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه يفيد الظن العلية كان
حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول انا ذكرنا من ان المناسب ليس معتبرا لما تقدم فلزم ما لا يكون
لزوما للعلية كذا قال المحقق في النهاية وفيه نظر فان لزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون لزوما للعلة المتنازع
المنع من احتياج كل حكم الى العلة والا لزم التسلسل ويمنع حصر الاوصاف فيما ظهر فيجوز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او
كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع او عدم شرط فيه لا يقال ان
الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم العمل بالظن
لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن **قال** البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود
والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وهو قد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم للاسكار والتحريم فيه وجودا
وعدما وقد يقع في صورتين وليس حجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين وبين واجزاء العلة وشرايطها والمعلول

المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع
الاخر **اقول** الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك
قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما
وجد وصف الاسكار وجد وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد
يكون في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه يوجد عند وجوده كما في البر ويعدم عند عدمه كما في الثياب
والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول من جواز كون العلة في صورة
الوجود تعيين المحل او شيئا من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته
ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب
وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما ينتهي الى العلم مع التكرر
وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا في كل صورة لانه انما يفيد الظن بمجرد
الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر
لمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات
لا يفيد ظن العلية فرجحانه لا يكون بشيء منها مفيدا الظن العلية اما الاول فلان الدوران يتحقق بين
العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد
المعلولين علة للاخر وكذا الاجزاء العقلية المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعه فانها دايرة مع اتفاقا
العلية وكذا شرايط العلة المساوية لها فانها دايرة مع ذلك الحكم مع عليتها وليست علة المشروط لانه
والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع اللون واحد المتضايفين دائر مع الاخر كالابوة
والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد
ظن العلة في صورة ما من صور الدوران لكان اما بمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير
تلك الصورة مع عدم افادته ظن العلية وان كان بانضمام امر اخر فيكون المفيد لظن العلية غير ذلك الامر الاخر

والمجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران المذكور بمجرده علة تامة
لظن علية الوصف المدار وهو المختار الثالث وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك لان الانعكاس في العلل
الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فبقي الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم
افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له **قال** البحث الخامس السبر والتقسيم
وهو عبارة عن عد اوصاف الاصل والاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى ويكفي في بيان
صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الا
احدها او ما يتركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع
واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا
وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم فيهما وهو الاستدلال الذي عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط
واذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط والاول يرجع الى
السبر والتقسيم والابطال يستلزم الابطال **اقول** اصل السبر اعتبار عمق الجراح والمسبار حديدة لذلك ولا بد
به اعتبار كل قسم من الاقسام التي تذكر لما يصلح وبين انتفاء العلية عنها لتحقق العلة فيما بقي واعلم ان التقسيم
ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثمة احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان يكون معللا
او لا يكون فاما بهذا الوصف او بغيره وبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل
القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في الادلة العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية
كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول لما استقراء ثبوت
الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بتولد الثيب [illegible] واما التقسيم الغير المنحصر فكما
اذا لم يقم اجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل الفارق ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما
ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان
يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت لا سبيل الى الكيل بطل الطعم فتعين التعليل [illegible] وهو حجة عند بعضهم لانه

ما كان

لما كان الغالب على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظفر المجتهد بعد البحث التام سوى الاوصاف
المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل
بالظن واجب عند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل
فان الحكم بعلية العلة ح يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة محتاج الى اخرى وهكذا الى غير النهاية
سلمنا لكن يجوز ان تكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف اخرى احدها ان يكون احد
تلك الاوصاف منقسم المنقسمين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها شيئين
منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم
في الفرع عند تحققه لجواز ان يكون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا في الفرع
ذلك من تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف وتحققه فيه
نظرا لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية لا الظن فلا واعلم ان الحاق
الحكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا
وكذا وبين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يبقى هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو
اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان
الفارق ملغى فثبت ان القدر المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا القسم
راجع الى السبر والتقسيم كما نبه عليه ما يبطل كونه علة صالحا للتعليل موجود [illegible] ان جواز كون
الحكم غير معلل البتة وكون العلة مجموع ما به الافتراق والمشترك او ما تركب من بعض [illegible] او لا
او غير ذلك مما ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل
عليه النص والاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه [illegible]
في ذلك التنبيه واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة علية بنص او اجماع او استنباط

في تحقيق المناط كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بتواترها وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
كون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال الصنف الثاني
في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا
وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة بتقدير التسليم فان عدم الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة
وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه انا نمنع وجود
العلة في النقض وليس للمعترض منع الاستدلال على وجودها فيه لانه اشتغال بمسئلة اخرى وقيل له ذلك
واما منع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلتين ولو سلم
المستدل على انتفائه بانه كان مذهبا له او لعالم لم يتم الجواب الاقرب ان يختلف الحكم عن العلة لمانع
يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة له لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لمانع فهو المانع وان كان
لا لمانع قدح في العلية واما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في
الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فنقض بما لو تزوج امرأة
لم يرها فان بين عدم تأثيره ببعضها النقض ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطالها لانه لم يدفع بمجموع
ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو وجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الكال وهو غير وارد لان الحكم منوط
بالوصف المناسب لها اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي زعم القائسون انها دالة على كون الوصف علة
للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب
الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عنه ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك
فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب
ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص
لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بقتل العمد العدوان وتخلفه عنه
لمانع الابوة وهو المختار والمصنف اختار انه يقدح في المستنبطة بتقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق

اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر اقتضاؤه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان
الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان
الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجد وهو يتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه
معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة
التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود
الحكم في محالها كدلالة لفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله
الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز عند الجميع فلانه يدل على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا
تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة في غير ذلك البعض وجواب النقض
لا يكون الا باحد امور ثلاثة منها منع وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية
فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فانها طهارة حكمية ولا يشترط فيها النية فيقول
الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض
قال قوم له ذلك لما فيه من تحقيق الفائدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة
الى اخرى قيل يختص الاستدلال على ذلك وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل ان كان قصده اثبات الحكم
في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن بصدد اثبات كون ازالة النجاسة
ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به تحقيق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره
وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة
وان امكنه القدح بطريق اخر هو اخفى الى المقصود فلا وهو مختار المصنف لانه ان كان منعه لم يخرج عن
بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن له غير طريق فيشتغل بغيره الا ان كان المستدل قد دل على وجود العلة في
محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك

او قال الحنفي في مسئلة مسالة النية بعينها الى مسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودليل
وجود الصوم هو ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض
بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء لا نسلم ان ما ذكرتم من الدليل يقتضي وجود الصوم في صورة
النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا يقتضيه فان كان الاول فقد انتقضت عليك علتك او وجد المانع من انتفاء
الحكم وان كان الثاني فلا تنتقض وبيانه ان مرجع الثاني الى المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم
ان النقض في انتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل
او له وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر انه ربوي بيع بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين
فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا
للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان حاله في صورة النقض كحاله في صورة التعليل وهو مجيء الدليل
الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف مطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد
اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون
حجة عليك في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه يخرج الحجج المعلومة بالجملة عن ان تكون حجة
لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل
خاصة او له وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط
له فيها او غير ذلك **تنبيه** اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة
من المحققين نعم وهو مذهب المعتزلة وفخر الدين لكن العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته
في جميع صورة ثبوتها خالية عن الموانع واذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده
لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل كونها مستلزمة للحكم وذلك يوجب
ان لا يكون علة وقال الآخرون لا يقدح اذ لم يجب مثل هذه العلة استلزام الحكم فعلى هذا تخلف الحكم
عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو يشعر بان الحكم عنه وجود المقتضي وارتفاع المانع بسبب وجوده والا

لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي تاما في صورة التخلف فان كان المانع
متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب **فرع**
النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كما لو قلنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد
حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانه يشمل النقض
على المبيع بل هو في نقض الثاني وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل
انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا و
ابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف
الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه
الى الوصف الآخر لزم النقض والمستدل ح ان يبقى مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل لعدم التاثير
ان فسره وابداه او وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان
تحول الكلام الى التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على العلة بتمامها فان قلت
الوصف المحذوف ان لم يكن منه تاثير في الحكم ههنا فلا يمنع من ذكره في التعليل لدفع النقض قلت دفع
النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الآخر وهو
موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف
واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى
دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي وسواء كانت
السفر مرخصا لما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال
الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علق
بالوصف الظاهر لحكمة […] لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال وما هذا شانه فمن شانه ان يرد […] الى الاوصاف الجلية دفعا للعسر والحرج […] في التخفيف في الاحكام

لو ذكره ما جعل عليكم في الدين من حرج وان لم يكن المكره على القتل لم يكن لايراد النقض عليها معنى **قال**

البحث الثالث عدم التأثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم

بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم

في صورة اخرى بعلة غير علة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين اما مع تعدد

المحل فالاقرب جوازه اتفاقا في المنصوصة لانها معرفة وباعثة فلا يرد كقتل المرتد الزاني ووجوب الوضوء باللمس

والمس **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة الحكم وهو المسمى بعدم

التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان

الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علم استغناءه عنه والمستغني عن

الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين

يزعمون ان الشيء يستغني عن المؤثر بعد تأثيره مع بقائه موجودا فلا يقدح في عليته فلهذا انضم اليه

القيد الاخير وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا على ان فسرنا العلة بالمؤثرة واما اذا فسرناها بالمعرف

فلا لان العالم معرف للصانع مع وجوده قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول

مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة مغايرة لعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم

في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب في العلل لجواز تعليل الاحكام المتساوية

بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فمتفق عليه كاباحة الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاد المحل

فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة

وهو مختار الغزالي والمصنف اما الاول فلان القتل بالعمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن

الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل والعلة اذا اجتمعت

والقتل فان اللزوم وكل واحد منها الا حادث لوجه المغايرة لانه يجتمع لواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة

في ايجاب الوضوء عند احدها يوجب عدم الحكم لو انه استند الى واحد منها دون الاخر فان من اللمس

فجاز فيهما وفيما سواهما احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفعل غير خاصية اللفظ والقرابة فخاصة مجموعهما

والمجموع اثنين منهما وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث اللفظ خاصة ينافي كون الباعث جزءه

او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بواحد منها للتساوي فلا يكون الحكم ثابتا به

علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون له مرد الى مناسبة او اقتران لكان غير الكل منهما

فان الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون

وجود الحكم مستقلا عنه وصف لم يدع كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس نفيه دوال

الامر الاخر هو الاول او لو واحده شهد اسس العرعلية المادراية **قال** البحث الثالث القلب

وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وهذا ذكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لم

يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته وجوز

اخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لم يمكن منع وجود العلة في

الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن يستدل بنفي حكم القالب في الاصل ويمنع تاثير العلة فيه

بالنقض وقلب قبله اولى وتناقض الحكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط

الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا

يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة لكن لا يجتمعان في الاصل ويتنافيان في الفرع وقد يذكر

لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه

الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كالحق في الغائب عقد معاوضة فينعقد

مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية

فساد البيع **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة

عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو

رده الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى

لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل
الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة
لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني او وجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه
اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علة القالب على علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم
الاول الذي ادعاه القياس او لا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون
علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده وايجاب الحكمين
غير متنافيين لذا انهما يجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحد الحكمين يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل
منفصل فاذا بين القالب ان الوصف لما اصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان
الاصل شاهدا لهما باعتبار لانا بينا ان الحكمين يجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع
لقيام الدليل على ذلك حصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع واعلم ان القلب معارضة
او المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل او القلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة
في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فمنع هذا المستدل
الجواب منع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب
ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب ليس منافيا في حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا
الحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب الا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب ثم
القالب اما ان يذكر في القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل
الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف لانه لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول
القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف فيه بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب
لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة فقد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم لكنهما متنافيان

نشأ الفرع

في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه شيء لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وعلى
صحة كون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم مخالف للاجماع المذكور وكل من القايس والقالب
في معرض تقرير دليله لتصحيح مذهبه الا ان القايس اثبت ربطه لاشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اثبت
العدم اشتراطه صريحا والثاني نحو ان يكون استدلال القالب لاخلاف مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان
يقيم الدليل على خلاف ما هو لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه
فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بانه ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق
عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان
لذاتهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكفي فيه اقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما
متنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي جزء منهما من اقسام المقدر والثاني مثل قول
الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت
فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من نفيه خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني
النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية
فيه يلزم لفساده بالاتفاق المذكور **قال** البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء
النزاع وفيه مباحث الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كما اذا قال قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بالموجب اذ ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منها
وجوب الثاني ان يستنتج ابطال ما يظنه الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل
اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرايط والمقتضي
الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء
قربة فيقول اقول بموجبه ولا يلزم منه ايجاب النية في الوضوء **اقول** هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم
عليه الوصف هو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه

المستدل حكم الدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع وهذا توجه على ما اذا كان المستدل منتقلا
لظهور كون ما لفظه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع وفيه ستة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم
انه ينتج محل النزاع اوامر المرء ما يرد المال بحال فذكا لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا
فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي
وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو
نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني
ان يذكر دليلا يتوهم انه مبطل لما هو مذهب الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت
في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق
المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويهمل الصغرى
المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت انه يثبت من ايجاب النية في الوضوء فان
وجوب النية فيما يثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بعد ذكر كونه قربة وهي قضية
غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع واما كان القول بالموجب واقعا في العلة
لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل
النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب انه يتبين لزوم محل النزاع مما دل دليله كما
وساعد المعترض في الاول على وجه يتبينه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير
غير مانع لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق
الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف
لا يضر بعد تبيين الدليل الشرعي ودليله عبارة عن مجموعها عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول بالموجب

سابقا

سبب فيما النزاع **قال** البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والقول بعدد العلل والاحكام ولهذا قال الاسلم ثلاث اباحة قبل الردة ودون الزنا او بالكفر
على السابق او على المشترك وان استقلال كل واحد بشرط الانفراد وضعيف لان ابطال الحكم
شيء واحد وليس ذا جهتين بحيث يحال في حد بها وبحرم بالاخرى واما السابق فيتم للمعترض الاقتران والمشترك
بطل لان كل واحد بجنبه مستقلة ثبتا بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة
مع انه غير شرط **اقول** سؤال الفرق عند المحققين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه
عبارة عند بعضهم عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا ورد وبعض الناس جمع
جمعا بين اسؤلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد منع جمع الوصف في الاصل والفرع
قبله واختلفوا في انه سؤال واحد وسؤالان فابن سريج ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لموافقة
على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصد منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح
ان يكون علة للحكم مغاير لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر
بالطعم بالكيل او الوزن فيه فان كلا منها يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما
يقتضي نقيض حكم المستدل او ضده اما بالاجماع او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه
وكونه مانعا او كون الوصف مفقودا شرطا على نحو طريق اثبات المستدل لكون الوصف الذي علق
الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التأثير ولا وجود له في الفرع
حاصله لانتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اخص من سؤال الفرق مبني على عدم جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك خصوصا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد
فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسر بانه معارضة في الاصل لان ابداء المعترض غير الوصف الذي علل به
الحكم في الاصل الذي هو المفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب مشترك بين الاصل والفرع

علة لحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة واما اذا كانت متعددة فلا وفيه انه
معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من
اجتماع العلل الكثيرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامور
احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة واذا باحة القتل في الردة مغايرة لاباحة القتل في الزنا ولهذا لو
اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول احدها
قبل البعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون اللاحق منها اثر البتة وثالثها انه يجوز
اشتراك ذلك مع امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها
انه يجوز بشرط استقلال كل واحد منها بالعلية لعدم اقترانها بغيرها منها فاذا حصل الاقتران زال
شرط الاستقلال بالعلية فزال الحد وبقي كل واحد منها جزء العلة وضعف الكل ظ اما الاول
فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا لاحدها
محرما بالاخرى والزاني لا كلام في انه بحيث لو كان مسلما بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا
جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا في الصور كالصلوة في الدار المغصوبة وكالاكل في
ملاحظة تضييق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة
فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها معينة لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشئ
مباحا الا وقوع اثر الشارع مكلف بكذا منه الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا اتفاق
كل جهة تقتضي تحريمه المنع من ظلمين شرط الحرمة كون الشئ حراما من جهة ما كالقتل محرم مع ان فاعله
وعوقب على حركة شئ وحده وحشه وعرضية وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي ان مرجع ان الفعل ذو
جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل واحدة منها الاباحة
وهو ظ فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن الوثوب على الفروج المحرمة واباحة
قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستقرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف

الوصف

الوصف اذا الوصف اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فعرض من سبق احدهما على الاخر بيانه وقد ذكر الغزالي
لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اختا الرجل زوجته الصغيرة دفعة واحدة بان اخذ ثدييهما جميعا وح
في حلقها فانه تصير حرمة من الواحدة ماله دعا غير صرفة دفعة واحدة فكل واحدة منهما سبب مستقل في تحريم واحسن
منه ما لو ارضعت اجنبية في اه طفلين اخبرتين بانه اجنبية فانه تصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه
خلاف الاجماع اذا الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة لخصوصية الحكم المذكور فالقول
بجعل المشترك بينها على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان مما من تقريب ... والا ثبت العلة من اجتماع
العلل الكثيرة وهي ذلك المشترك وقياسه على الحكم الواحد واما الرابع فهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم
غيره لان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول باشتراط الضد
بيان في الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل او الفرع وسيأتي
في باب الاعتراضات **قال** الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول الشرط في الاصل ثبوت
حكمه ان لم يشبه الفرع بمعنى ثبوت الحكم في الفرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي وغيره
لا ... بجواز اسناده حكم الاصل الى العقل واسناده الى العلة وجه الفرق في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان
يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت
فالمتوسط عبث الا لزوم التطويل لمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل
متناولا للفرع والا لزم الرجوع من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع الذي عينه المستدل
به مشكوك فيه بالاستنباط وان يرد الفرع اليه فيصح بذلك وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر
عن الوضوء لانه يثبت بلا اعتبار وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود
والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان
على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فمركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فمركب الوصف كما يقول
في قياس المكاتب على الاسير عند الاستيلاد على ان العلة عند ابي حنيفة لحكم بقتل ...

الكاتب جاز للمستحق من السيد او لوارثه العبودية فان ثبتت العلة اعني الحاق العبد به والا ثبتت
الحكم في الاصل لانه انما ثبت بها وهذه العلة فلا يخلو من عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول في ان
تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي منع
وجود التعليق في الاصل فانه يصح المنع بطل الالحاق والا ثبتت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع
حكم في الاصل او منع العلة **اقول** قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان
غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس ترجع الى شرائط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل
وهي على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور ا ان يكون ذلك الحكم
ثابتا في الاصل لان القياس ليس الا الحاق الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا ب ان
يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام عندهم انما يعرف بالسمع واما
عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا
واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى عليته بالوصف المعين وعلى حصول
ذلك الوصف في الفرع فلو قدر المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية بان يكون الباقيان
سمعيين يكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت
الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله فيه نظر ثم ج ان لا يكون
حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على كون ذلك
الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم مرتبا عليه وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار
الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحية ترتب الحكم عليه ان قلنا
ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع وكون نسخ الاصل قادحا تخصيصا د ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس
لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول
اولى لان الشهادة تابعا لاعتبارها هو لهذا دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال

الشافعي

الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه
مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي
في مسئلة فسخ النكاح في الجذام في المراة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا
على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على
الجب بجامع فوت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا
لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كفوت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم به الا ان يعتبر ما لم يثبت اعتبار الشارع له
ثم ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره لكان اثباتا للحكم
بالمعنى المرسل الذي لم يعتبر اعتباره وقد تقدم بطلانه والثاني يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بشيئين
وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى لا تقتضي ان يكون معرفة
لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر اخر فيها وكذا الثانية مستقلة بالنسبة الى الحكم بعينه وذلك يمنع
من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استقلاله وعدم الحاجة
الى الاولى بل الحكم الاخير اولى بحكم منهاج فيه الا اذا كان حكم الاصل مقبولا من جهة المستدل ممنوعا من جهة
المعترض وبالعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تبيين النية عند اداء الفرض اتى بما امر به فوجب ان يصح
كما لو كان عليه زينة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل اعني صحته يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح للمستدل
بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم لا لو قال المستدل انما اخذت
هذا الحكم في الاصل وهو مرجوح في محل النزاع فتركت الاعتراف بتحقق الحكم فيه لا يلزم المناقضة لتخلف الحكم
عنه من غير مانع ويلزم منه بطلان التعليل به واثبات الحكم به في الاصل هو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم
في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف ه ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل شاملا لثبوته في الفرع
لكان جعل واحد منها بعينه اصلا والاخر فرعا دون العكس ترجيحا من غير مرجح وهو محال ويذكر ونقضا الغرض

بالنسبة الى ذات الاصل كالدال على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن والالتزام و ح لا يكون قياسا عليه بل حجة
من غير ترجيح و ان لا يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الاوصاف وطريق
ذلك انما هو النص والاعتبار عند الجمهور القائلين بحجية القياس بظهر بقية النص تارة وبالاستنباط اخرى ز ان لا
يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد
الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين الحق انه ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك
القياس لم يجز تعدية الفرع على الاصل لان من هذا الاصل ثبوت ان يبقى كان ذلك الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف
ما لا يطاق او ما كان ثابتا بالبينة فيكون ذلك كالنسخ وان وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز لان ترادف
الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت وفيه نظر لان المنع من كون ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية
في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا في زمانه ثابتا بالعقل
وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكم ثابت شرعي بدليل شرعي ح ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
واعلم ان المعدول به عن سنن القياس انما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ان يكون مستثنى عن
قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى
عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب في الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما ان
يكون مما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كرخص السفر المعللة
بالمشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون ذلك القياس مركبا اي يكون
حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب هو ان يكون
الحكم في صورة غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان
يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم انما ثبت بها
دون ما ذكره وذلك كما قال الشافعي في مسألة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم القصاص

للكاتب

للكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة
المستحق من السيد والورثة لا العبودية وح ان سلمت فلا تتعدى العلة الى الفرع لعدم العلة فيه وان بطلت
التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهي بين ركن ثابت ولا محذور على من
نفي الحكم لانتفاء علته اذ لا يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك
عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة
في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يدعي ان الحكم في الاصل فرع
على العلة وهي المثبتة له لانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني
وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح
كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التي اتزوجها طالق وقت تسميته كما في الفرع ولا تحقق
على ذلك لعدم النص والاجماع الا عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع
الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع قال قال البحث الثاني في شرائط
الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في النبيذ او في جنسها كالجناية
في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص
في النفس المشترك بين المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال المشترك
هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط
وهو الفرع وهي خمسة ا ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة
المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بالجناية المشتركة بين

القتل والقطع ٢ ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل
بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك
بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من
مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم الاصل يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة
حكمه لحكمه لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع التماثل
٣ ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه موافقا للحكم الذي دل
عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز
ومع هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منعه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك
يدل على انه لا يجوز الاستدلال به مع وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض فيه الا لجواز القياس مع وجود النص كيف
على منعه منه وقال بعض اصحاب الاحكام اذا كان قياس المنصوص ليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر
لمنع عدم الاولوية اذ من الجائز ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية
لكن لا نسلم عدم جواز القياس لم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود
المعارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت عليكم بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما
وحرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير
بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثرون وجوزه قوم
وقد مر ذكر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول وكذا شيخنا في المنهاج قال البحث
الثالث في شرائط العلة وهي تسعة الاول ان تكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم وهذا لا يجب عندنا لان العلة مثبت بالنص ان يكون وصفا ضابطا للحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة
لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب في الاقرب جواز التعليل بحكم
الحكم في الاصل والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فان شرط تعدية العلة يجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل

لتعليل

كتعليل اثبات الولاية على الصغيرة التي عرض لها جنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان
لا يخالف نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبا
كالقتل العمد العدوان والعلية عبارة عن وان يكون اضافيا كالابوة في العدمية اقول لما ذكر شرائط الاصل
والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور ١ ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة
على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا معنى اشتمال العلة على الحكمة المذكورة فانه يجب
ان يكون كذلك للقياس اذا كان ممن يعتبر في العلة الاشتمال على حكمة ومناسبة بالتفسير وان كان النص
يدل على تلك الحكمة بالجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في
الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه فلو كانت مجردة لكان
متعرفا عنها فيه وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل
انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة مستنبطة من الحكم في الاصل وهي متفرع
عنها في الفرع فلا دور ب ان تكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كالقتل في وجوب القصاص في القتل
العمد العدوان فان حكمة الزجر والردع والحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بالحكمة
المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها وعدم انضباطها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور
والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه فان المشقة مثلا في السفر وذلك
بخلاف الملوك بل عادة الشرع من رد الناس في الاشياء المختلفة الى المظان الجلية الظاهرة دفعا للحرج والعسر والمشقة
كما يعلم ان الشارع اناط رخص المسافر بالمشقة المنضبطة بوصف السفر المعين بمسافة معينة
ولم يعلقها بنفس المشقة لكونها مضطربة واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق المشقة وان
حصل زيادة مشقة على مشقة الملك الذي يقطع في اليوم بريدا لما كان ذلك يختلف وجوزه الا
لان الحكمة هي العلة لزم تجويز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة منضبطة
جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام ج ان لا يكون الوصف

عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلة العدمي لصحة حمله على المعدوم
ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع واللاامكان كما ان نقيض
الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولو سلم صحة هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف
العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي وهم لم يمنعوا كونه علة للعدمي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون
وجودية مطلقا فان كثيرا من العدمات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده
باعث له على تعزيره وذلك امر لا يرتاب فيه و اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونها
خمرا فجوزه قوم ومنعه اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا
ويعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة الحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو
ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته الى
الشيء الواحد بالامكان والوجوب قلت لا نم لزوم ما ذكرتم من كون المحل فاعلا لان العلة ليست
بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نم ان الحكم حال في
المحل حقيقة بل هو متعلق به اذ هو عبارة عن خطاب الشارع المتعلق ونسبته الى المحل مجاز ولو سلم اللزوم لكن لا نم
استحالة اللازم وهو اجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد
الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التأثير واما الثاني فلانه يلزم استحالة كون العلة المتعدية
محل الحكم لان العلة المتعدية هي التي يوجد مع غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصيته وذلك المحل يستحيل
في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره واما المانعون من التعليل بها مطلقا فحجتهم ان الفائدة في التعليل انما هو التوصل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة
مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه لما تقدم فلا يكون مفيدة له ولا واردة في الفرع لاستحالة تعديتها فيه وجواب ذلك
المنع عن انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي لحكمه والمصلحة فانه

ادعى

ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون اقضى للاصغاء الى الشرع ولانه يمتنع من الحاق
غير ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع
من القياس عدم العلة المتعدية ولا حاجة الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم غير
معلوم بعينه لكن يكفي الوصف المتعدي فما لم يعلم المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولا فائدة العلم بالعلم
بالشيء بعينه المحل واذ قد تقرر جواز كون المحل علة الحكم بدليل اشتراطهم كون العلة متعدية وجواز التعليل بالقاصرة
الا ان الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل و منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة
وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون
ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحل الحكم المنصوص يتعين
فيغلب على الظن كون الوصف علة له والعلم بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع
موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها على التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه
علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور ولا يحصل من هذا
ان معنى اشتراطهم التعدية في صحة التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف
على صحة كون الوصف علة و اكثر الاصوليين على منع تعليل الحكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في
الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له
قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما
الحكم بلا باعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتأخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا يتحقق الا مع الحكم
فلا يكون الباعث المتأخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى
الامارة مطلقا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف
وهو ممتنع والثالث ظاهر ايضا لاستحالة تأثير المتأخر في المتقدم و يجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها عائدا
لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء

لما فيه من رفع وجوب الشاة عن ذوره ودفع تحقق حاجتهم بتعيينها وانما ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب
ابطال العلة المستنبطة منه لانه توقف عليها عند اعتبارها ح يشترط في العلة ان لا يكون مخالفا لنص
الخاص او الاجماع النص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الا
منهم ونفاه الاولون واما الاولون فقالوا لانه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل
بالظن واجب ومثاله تعليل تحريم بيع الخمر بتحريم الانتفاع بالاعيان النجسة بنجاستها واما الآخرون فقد احتجوا بان الحكم
المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح تعليله اعني يتخلف الحكم عنه وهو نقيض والاصل عدمه
وان يكون متأخرا فلا يصح للعلية لما فيه من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتأخر وان يكون
مقارنا وليس جعله علة للآخر اولى من العكس لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون جزء العلة فهو على ثلثة
تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعرف في الشرع الحاق الفرد بالاعم الاغلب بالظن
من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التأخر والمراد بالعلة المعرف
والمتأخر يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف بوجود الصانع تعالى وبجواز التقديم ولا نقض فان الحكم
المجعول علة ليس علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة بعد ان الحكم الآخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة
فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشرع بعد ان
الحكم بها وذلك لا يستلزم تخلف التحريم عنها بعضها ويجوز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام
فيما كان احد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس ط يجوز كون العلة مركبة من وصفين او اكثر كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين وبحث ما شرطنا في العلة تحصيل الشارع
وكان من الجائز ان يفضي على التعليل مجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مسندا الى بعض تلك الامور
لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون فمنعوا ذلك لا استبعادا قالوا لانه يمكن ان يقترن بالمناسبة حاجة
ظن علة الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل بوجوب العمل
بالظن في مثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء

حصلت له لذاته وبالضرورة لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة والصفة حال العلة فيها كما يقول جزء
علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة او لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية
وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلية
لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد
كان هو العلة بالحقيقة وبقي الاجزاء خارجة عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا
تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بما انها هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون
المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى يمتنع ان يقوم
اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث
هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا او امرا او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من
يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان
الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل ولكانت لها في ذاته اضافة اخرى الى المحل وتلك الاضافة
ايضا وجودية قائمة بوجوده لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت لها اضافة
اخرى وهلم جرا واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة
ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية
والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي
وانه قبيح واعترض عليه المصنف في نهايته بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة عدميا ان يكون الانواع وجودية ولا
ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في الاذهان فاذا كانت عدمية يمتنع كون المطلق
وجوديا لان المنسوب الى الجنس فاذا كان موجودا يستحيل ان يكون عدمية **قال** البحث الرابع في شرائط الحكم
يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية وهو خلافه لانه يفيد الظن لكان يجب
ويجب ثبوته في الكفارات فانكره جمهور الشافعية والحنفية وجوزه ابن سريج قال الامام وهو مذهب اكثر الاوائل

كابي علي والرازي لان المعتبر حصول المشتق وكالمسمى فمراد مع حصول المسمى فيغلب على الظن ان
العلة هي المشتق وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فرع من فروع ... احكام النحو انما ثبتت قياسا حجة
المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز كما لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يعول عليه قيسوا
عليه ولان القياس مبني على التعليل متوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع
من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه والحق يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلت
اللغة المعرف فلم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد
بالقياس على الزنا فان كان لا جامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يحصل خصوص الاصل
والفرع موجبين لامتناع الاسناد الى المشترك والى الخصوصيات فيبقى الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات
الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يحتاج الى العلة ويجوز بقياس الدلالة كجواز
الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي واما اذا كان الحكم عدما فانه يجوز اثباته بها سيما
وجوز الشافعي القياس في تقديرات الكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود
الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات للافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا
عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كالقدر والدلو الكبيرة وقاسوا في الرخص بزوال سائر النجاسات بالحجر
قياسا على الاستنجاء **الاول** لما بين المشترك عليه الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه
والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور ا ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام
قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا
القياس في الاحكام العقلية والعرفية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنهم من سموه الحاق الغائب بالشاهد
قالوا ولابد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا ثبت
العلية في الشاهد ... اما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم في الشاهد من له العلم فيجب طرده
في الغائب واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولهم ان التخصيص

والاحكام

والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول
ليس مما يقابل هو العلة الثابتة في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثال العلة
موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجامع بينهما الوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان
الحد فيه ليس مما يقابل الجامع المحدود والحد هو العلم صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه
هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان تقديره وكذا الارادة والعلم مع الحياة كما في الشاهد فان
الحياة هي العلة الثابتة في الفرع والصواب ان يقال في مثال الشرط حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان
الحياة التي هي شرط الادراك هي الجامع بها واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام
وهو الدليل على اثبات الحكم العلة الثابتة في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين
احدهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين
المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في
الصورة الاولى اعني الاصل وكونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى
تمام العلة بل جزؤها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لابد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني
لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر
جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لابد ان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعين فلم لا يجوز ان
يكون خصوص التعين شرطا في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس واذا كانا ظنيين او احدهما ظنية كان ثبوت
الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس مع تقدير كونه حجة انما يفيد الظن
وهو لا يجدي في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود في الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية كما تقدم
من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين يبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر واما جريان القياس في اللغات فالاكثر
جمهور الحنفية والاشاعرة ... القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني ونقله عن اكثر
الادباء كابي علي الفارسي والرازي منهم واحتجوا على ذلك بوجهين **الاول** ان دار اسما عصير العنب الذي يسمى خمرا قبل

الشدة المطربة المخمرة فتحقق واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم عنه فالظن ان علة
تسميته خمرا تلك الشدة للدوران وجودا وعدما فاذا رايناها في النبيذ تلك الشدة الحاصلة حصل الظن ان علة تسميته بالخمر
موجودة فيه فيلزم من ذلك حصول الظن بتسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مسكر حرام غلب على الظن ان النبيذ
حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا
باقي الاعراب ثم لم يثبت ذلك الا بقياس لانهم لما رفعوا بعض الفاعلين ونصبوا بعض المفعولين واستقروا في ذلك علموا
انه انما رفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول بان اهل اللغة
لو صرحوا بالمنع بالقياس لم يعتد بجوازه كما لو قال مالك عبيد اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانه لا يحكم
بعتق باقي عبيده فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم
في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شئ
من الاسماء وشئ من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب
كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الائمة على وجوب الاقتداء
بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الائمة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز
والاحاديث النبوية لا يمكن الا [illegible] والاجماع منقول بالتواتر [illegible] من عدم جواز القياس على ما تقدم
النص عبيد المثال المذكور غير صحيح [illegible] بان العتق امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب من جهة
الشرع وهو [illegible] المنصوص من المالك جعل المالك السواد علة العتق لا يوجب صيرورته تلك علة [illegible]
ان المناسبة انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف فيكفي الدوران علة وجوب
الصلوة [illegible] واما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواطة على الزنا
في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواطة مثلا ان [illegible] شارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد فان كان الاول
لم يكن الزنا واللواطة سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لان شرطه وجود الجامع [illegible] شرط القياس [illegible] الحكم

الاصل

الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي
كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ويسمى الجامع اعني المعنى المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير
في الحكم بل يؤثر في علته وصف كل منهما كالزنا واللواطة في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف الا انه [illegible]
[illegible] التعليل [illegible] فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب
المؤثر هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل
فيه قياس الدلالة دون قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشئ وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما
الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد [illegible] اورد عليه ان [illegible] الشرع
الذي بمعنى المعرف يجوز تاخره [illegible] كالعالم مع الباري [illegible] العدم الاصلي [illegible] الاعدام المتجدد
كعدم وجوب الصدقة [illegible] بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فجاز اثباته بكلا نوعي القياس قياس الدلالة و
قياس العلة واما القياس في التقديرات كالكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي [illegible] على عموم الادلة
الدالة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة
المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير مورد النص الى تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات
كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة
فيها ولا يهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المسلم لانها
[illegible] والاضرار في الاسلام [illegible] اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في [illegible] الكفارة
[illegible] واوجب الكفارة في القتل [illegible] ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واقبح
[illegible] لم يوجب الكفارة فيما هو اولى [illegible] امتنع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها لا يثير الا الظن
[illegible] شبهة [illegible] والحدود تدرأ بالشبهات واما الرخص [illegible] منح من الله تعالى [illegible]
[illegible] فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس [illegible]
[illegible] الحدود [illegible] بخبر الواحد [illegible] بالاقرار

وشهادة غير المعصوم وهو بعيد اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان

امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر مشترك في كل حكم ونحن انما نجوز

القياس فيها على تقدير تعقل معناها او اهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب

عدم جريانها ان ثبت في بعض منها ما يقتضيه تعليله فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى

كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه [illegible] استحسانا مع انه خلاف مقتضى العقل والعقل

فيه بما يوافق العقل [illegible] واما في الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد

ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص له بالعمد حيث قال ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات

فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرين للفارة وللعصفور ونحو ذلك وقاسوا التقدير على تقدير قالوا

في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعل الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا [illegible] ينزح دلو وانه

اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا [illegible] بالقياس على العشرين [illegible]

الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكور اعني العظيمة على العشرين

دلوا والصغيرة والبئر التي يتقدر [illegible] على البئر [illegible] التي تكون فيها [illegible]

وعشرون دلوا [illegible] ذلك [illegible] واما الرخص

فهو الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار [illegible] كل النجاسات نادرة كانت او معتادة [illegible]

التي [illegible] في الرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية لا يناسبها الاعانة **قال** المعنى [illegible]

في القياس [illegible] القياس [illegible] فيه بنفي الفارق [illegible] الفرع [illegible] العلة

او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب في العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وللعلم

بانتفاء نظر الشرع اليه [illegible] القياس [illegible] فيه بالعلة

وقياس [illegible] فيه بالجامع [illegible] الباعث [illegible] وقياس في معنى الاصل [illegible] فيه بالجامع

بل جمع بنفي الفارق **اقول** القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين الاصل والفرع [illegible]

اي نفي تاثيره سواء كانت العلة ايضا منصوصة كالحاق تحريم الضرب للوالدين بتحريم التافيف لهما

بعد كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما

الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشرع الى ذلك في العتق مخاصة واما الخفي

فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه

وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين

الاصل والفرع وكان الجامع هو الباعث على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة

ونحوه ويسمى قياس العلة لتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك

الجامع نفس الباعث على الحكم بل لازمه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة اللازمة للشدة المطربة التي

هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة لتصريح فيه بما يدل على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة

في الاصل لاستلزامه الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة للواحد وقتلهم بالشخص الواحد في

وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية على تقدير ايجابها واما الثالث هو القياس في

معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك

على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال**

الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد ان يكون معقول المعنى

والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لامتناع القياس

واما عند الخصم فلا مكان ان ينص الشارع على جميع الاحكام ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما يتعلق

بالعادة والخلقة كاكثر الحيض واقله لانها لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم او لا **اقول** القياس لا يجوز

في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة ام لا كقبول شهادة خزيمة

وكاعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على

اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وفرع لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس

ويجوز ان يتعبد المجتهد بالقياس في الاحكام الشرعية كلها الا ما حققناه لانه واقع لبطلان الاصل في القياس في كل حكم شرعي
فيه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بجوازه واحل البيع يستلزم احلال كل
بيع والاظهر رأي القائس فان التنصيص على جميع الاحكام الشرعية امر ممكن وهو امر مقدور الله فيصح منه
ويجوز مع تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس
واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك لان ما جاز على احد
المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط فيمنع من تماثلها بل هي متضادة والاشتراك في كونها احكاما لا يوجب
تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة
كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس في المحل لعدم العلم بسببها وعدم فهمها فيجب المصير فيها الى قول الشارع
ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كقول النبي عليه السلام وصح كقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه
يطلب ليعرف لا ليعمل به فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن **قال** الثالث ما نوع من القياس يسمى قياس
الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لمقارنته
والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن
الصوم شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف
لم يكن شرطا بالنذر فالحكم في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة
ليست شرطا فافترق حكم الاصل وحكم الفرع وهو في الحقيقة راجع الى الاول استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى
مقدمتيه بالقياس فيقول لو لم يكن الصوم شرطا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثني النقيض للنقيض ليستدل على
اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فيقول لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
اقول هذا النوع من القياس يسميه المتقدمون قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع
لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لكان ثبوته فيه لعلة المناسبة لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل
في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت في الاصل لم يثبت في الفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة من قياس
استثنائي

استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها وانما سمي قياس الاصل
على الفرع لان الحكم ثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل منه الى وجوب
تحقق الحكم فيه اولانه يثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل
مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما
في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا بالنذر قياسا على
الصلوة فانها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى
الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو
عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا في نفس الامر ويبين صدق
الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقال ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا
يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول انهما اشتركا في تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها
لانتاج نقيض مقدمها والعلة فيه عدم كونه شرطا له في نفس الامر وكونه غير شرط بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة
متحقق دون الصوم فتدبر **قال** المقصد الثاني في شرح التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل
الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد ومنافيا في الفعلين جاز كتوجه المصلي الى الجهتين عند ظنه انهما جهتا
القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويخير المجتهد وان اتحد الفعل ومنافيا في الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل
والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فيمنع منه قوم مطلقا وان جاز عقلا اما الجواز فظاهر لان اخبار المخبرين
المختلفين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وتحريمه على المكلف الواحد وتركهما يقتضي
العبث في وضعهما او وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وجوز قوم
وهو الاظهر ثبوت الحكم بهما التخيير ثم التخيير بين امارة الوجوب والاباحة لان المجتهد ان

بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير
بين الاتمام والتقصير فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان مؤديا لما يجب
عليه وبرهان ذلك انا قال له المالك ان دفعت اليه الدرهمين على الاخر وان دفعت احدهما اسقطت الاخر
عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان حاكما عين
واحد الحكم باحدهما في وقت والاخرى في اخر التخيير اول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء
اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والتراجيح
ولما يجب تقدمه عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة وانما اخر البحث فيها عن البحث في الادلة
الذي هو طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كالصفة لها فكان اولى بتأخره لان الاستدلال بالشيء
على ذلك الشيء بالذات اعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساويها في
اعتقادات ... المستفاد منها والادلة النقلية كانت او عقلية لا يجوز تعادل الدليلين منها بالنفي
والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول الدليل فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم
اجتماعهما وهو ممتنع بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع واما تعادل
الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل
الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات
اليه انه معزول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة
بوقوع المطر فيه يحصل الظن بانتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فمنعه
احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة
والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم به بالضرورة واختلف المجوزون في حكم التعادل عند
وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال بعضهم تساقط الامارتين ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت
هذا ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما

الاول

الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة
غيرها فتلك الجهة ومن ذلك تكليف المكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم هو وجوب استقبال
القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد
المتضيق الا واحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على حسنه
او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف ولا هاهنا بيان ويستدل على الاول بحرمته في زكوة الابل في كل
اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لا يمكنه فعل اي الواجب الا اولى وفي الصلوة
في الكعبة تخير في استقبال الجدران ... وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هاهنا لان اتيانهما فان كان هناك
دليل من خارج دال على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل ح فيكون الواجب احد الفعلين
لا بعينه كما في خصال الكفارة وهو الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق
الحكم وكون كل واحد منها واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي كذا الصلوة في الكعبة لان استقبال
جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار منها اتفق فمتعلق الوجوب انما
هو واحد بالذات متعدد بالعرض فلا يكون المثال مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير
بينهما واما الثاني فانه وان كان جائزا لوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو
تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو ممتنع لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ممتنع
ايضا لانهما اذا كان في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع
او يعمل باحدهما على التعيين لا ... او ... بين الترك والفعل فيه ترجيح لامارة الفعل فيكون ذلك ترجيحا
لامارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة
ثبت في حقه كالمسافر اذا حضره موضع يتخير بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه ركعتان وان
صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال ان وفيت الي
الدرهمين احدهما وان وفيت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا

والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء
او مرتبا على امر اخر كقصد او فعل لزم من ذلك التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي
الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء
لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص
كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فلنعد ونقول ان وقع للمجتهد
في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فكذا ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كالمجتهد في حق نفسه وان
وقع للحاكم بين احد رجلين منصوب بقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار
ما هو عليه الاصلح بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت الخصم وبالاخرى في وقت اخر
قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك وليس ببعيد وقوعه كما لو تغير اجتهاده والتهم الا ان
يمنع منه دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي ان النبي ع قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين
وقد نص في عبارة المسألة الجارية بحكمين متنافيين وقال في ذلك بالقضية وهذا على ما يتوقف لكن يجب ان يكون ذلك
في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الحكم الاول قال البحث
الثاني اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو قبيح وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما
ممتنع الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل والاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المخصوص نقلا والنص المظنون نقله
وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها
اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او معقول ومنقول اقول تعارض الدليلين عبارة عن
تنافي مدلوليهما وهو على ثلاثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا
وهو … فان كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به
ويترك الاضعف لمرجوحيته فان لقول في ذلك وهم ونحوهم ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات لما

زيادة

زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالحكم
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت
معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة
انا لو رجحنا بعض الامارات على بعض لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات
واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في
الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوجود التقوى في الشهود
والصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف الجامع
بان نقول ان العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل به وهو ثابت في الادلة المتعارضة
دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء
احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية
فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا
العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى … في
ان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر
عمل بالدلالة الاصلية والتابعة من احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصلية
وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل
بالتابعين وابطال الاصليين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين
فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا … بالكلية ومن المعلوم ان الدليل اعم من العقلي والنقلي
وهو لو كانا يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل
اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة او وسائط وذلك
… وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي كونها صادقة

في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم الملازم منها
والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين اليقينيين
ملزوم للقدح في البديهيات وقول الشارح فالتعارض بينهما قد يحتاج الى ان يكون احدهما قابلا للتاويل او الآخر
بحيث يمكن الجمع كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان قابل التاويل لا يكون يقينيا وكذا
الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني التعارض الظنيين واما استثناؤه
من اليقينيين من حيث ان كلا من الدليلين جزء يقينيين فالعام في نقله والعام في الدلالة الثالث ان
يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فتعين العمل بما هو اليقيني ضرورة استحالة العلم بكذب الظن المقابل
لليقين واللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون يتحقق في الامارات المفيدة للظن فلهذا
عرفه المصنف هنا بانه اقتران الامارتين بما يقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق
الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا
والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات

قال البحث الثالث اذا تعارض نقليان يرجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بامر
خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد
والعالم والاعلم بالعربية وكون صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى في
ظهرت عدالته بالاختبار او تزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر
ضبطا او حفظا لالفاظه والجازم على الظان ودوام سلامة العقل على المختلط في وقت والحافظ على الراجع
الى الكتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وغير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف
فيه وذاكر السبب والناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن وافقه الاكثر ومن كذبه والمسند على المرسل في
الا من ابن ... من حيث تقدم المرسل وبعد المحادثة [illegible] والمتقدم كالمتحمل على الكبر
ورد بعد فوت الرسول ... ومتأخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح عام المبتدأ على ذي السبب في الخلاف

في قرائن ذلك على نسبة الفصيح على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال
بالوضع الشرعي او العرفي على الدال اللغوي والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل
على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمقرون بالعلة
اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل السلف والاكثر والاعلم واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى
وكذا ما دليل العلية فيه قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض في الاخبار فلا نشرحها التفصيل على حدة
اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كالخبر الواحد العام فانه مظنون
في متنه ودلالته او من وجه دون وجه اخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكالاخبار الآحاد
الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين
قد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة
ومعارضته بغيرها لما كان تحته باب التخصيص واما ما عدا ذلك فعلى اقسام **الاول** في وجوه ترجيح النقليين وهي
خمسة **احدها** ما يتعلق بكيفية الاسناد والجزء **وثانيها** ما يتعلق بوروده **وثالثها** ما يتعلق بمتنه اي بنفس اللفظ
ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر **وخامسها** ما يتعلق بامر خارج عنه بهذه الاصول الاول
الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة
سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر المجرد عنه واحدا في جزاء الواحد اذا كان رواية عن الرسول
بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواية خمسة لان الظن الحاصل بالاول اقوى ولان تطرق
الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا واذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر
فيكون ذلك الخبر صحيحا في كل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين او صدق
واحد منهم كافيا في كون ذلك الخبر حجة ومنها ما يكون سببا للرجحان هو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط
فانه كلما كانت الوسايط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسايط اكثر والمراد

بلا اسناد فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهما
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالات اربعة فيكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين دون
وباقي الاحوال لا يكون حجة على تقدير الواسطة فان كانا اثنين كان الخبر حجة في حال احد من ثمانية وان
كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا او كونه غير حجة في باقي الاحوال كلما وجد يضعف الظن عند تعدد الوسائط
المرتبة وكثرتها حتى انه ربما ادى الخبر الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان من رجحان هذا الوجه
فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يتبع في قلة الوسائط الواسطة ... والنقد
كان مرجوحا لان الغالب الجاري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره واقرب
شيخنا قدس سره في بيته على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت مدة والا كل من
المخبرين بالشخص او بالصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر على ويعتبر نظر
فان المراد بالترجيح بالعلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة من رتب وبهم فيها كذا
في كل واحد من اقسام الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات
الموجبة لقوة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منها ارجح من الاخر من جهة ولو كان مع الاقل
اكثر يرجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواية المرسل بواسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام
عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي امور
ا ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز اجراؤه
على ظاهره تفحص عنه وبحث عن ناقله وسال عن سبب وروده حتى يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال
والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور
نعم ... فيتفق سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال او الوقوع في مهاوي الاشكال او قال
الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو بعيد جدا لما ذكرناه ب رواية الافقه راجحة
على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكرنا في الافقه اكثر واعظم من الفقيه ج رواية الاعلم

وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع
عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والمعاودة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا
على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ٥ رواية
العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية اشد تمكنا من التحفظ عن مواضع الزلل
وقدرة على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من قرائن الصيغة والالفاظ والحركات الاعرابية وقيل
بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم
بها ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه ٦ كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس
كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا
رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع
من كون النبي ص تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان
هو السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول ص ٧ رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من
ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل
بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك ٨ رواية من طريقه اقوى في
الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما رأى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر
انه راه في ذلك اليوم ببغداد فيطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول وكانت رواية الاول ارجح اما
الترجيح الحاصل بالورع فامور ا رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال
عند من يقبل روايته والارجح من رواية من يثبت عدالته بالتزكية ٢ من يثبت عدالته بتزكية جمع كثير
ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية بعضهم او تزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من الظن بعدالة الثاني ٣ رواية من يثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع ارجح
من رواية من يثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة الظن بعدالة الاول ٤ رواية من يثبت عدالته بتزكية

العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ٥ رواية
من يثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية من كان او بان
يروي خبره لان منقلا ان كل ذلك عقيل وكذا رواية من كان عمل بروايته ارجح من رواية من كان ولم يعمل
بروايته واما الترجيح الحاصلة بسبب المزكوة فهي على وجوه ١ رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من
ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول ص راجحة على رواية غيره ٢
رواية الملازم بالحديث ارجح من رواية الطارئ لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر
الثاني ٣ رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلال العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف
انه روى هذا الحديث في حال سلامة عقله او حال اختلاله ٤ رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ
ويعتمد على كتابه لانه ابعد من الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان
على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور ١
رواية اكبر من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان ورعه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب كذا علو
منزلته وارتفاع منصبه بسعادته فيه من ذلك واذا اتفقت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن
وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر لان كثيرا من الصحابة يكونون لغرض لا
الرسول ص من غيره فيكون اعرف بحديث من ذلك الغير ٢ رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس
والتدليس هو اخفاء العيب ٣ رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان الاحتراز المعروف
عن الكذب اكثر لعثوره على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن حاله بخلاف الاول ٤ رواية غير الملتبس
اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية اسمه الملتبس باسم احدهم مع صعوبة تميزه عنهم لحصول الظن بالخاتمة بصدق
الاول دون الثاني واما الترجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور ١ ان يتفق الكل في احد الخبرين على انه
هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول ص والاخر متفق على رفعه الى الرسول فالثاني ارجح لحصول الظن في
صدور الاول عن الرسول ص وحصول الظن بعدمه في الثاني عنه ٢ رواية من يذكر السبب حدوث ذلك الكلام يسمع

من رواية

من رواية من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الكلام دون الثاني ٣ الخبر المنقول بلفظ الرسول ارجح
من المنقول بمعناه وخاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني
ولتطرق الخلل الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل بالثاني اضعف ٤ الخبر المقترن بحديث
سابق ارجح مما ليس كذلك ٥ الخبر الذي لم ينكره الاصل اعني المروي عنه بل انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي كذبه
الاصل وقد تقدم البحث ٦ الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل لان مقتضيه لحصول الاتفاق على قبول الاول
دون الثاني وفي ذلك خالف عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي
لنا ان الراوي اذا ارسل عند الاطلاع على الواسطة معلومة دون المروي له ولا يتمكن احد من روى له ان يبحث
ويتفحص عن امره ويعلم حاله في العدالة وعدمها واما الخبر المسند فمعلومة للراوي في خبره ويمكن معرفة حاله
عدالة وعدمها فلو كان لو كان الوثوق بخبر اعظم وارجح فمن رجحان خبر من يمكن من معرفة عدالته الا واعظم
حضورها مع خفاء العدالة لكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث
احتج المخالف بان العدل الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول ص الا مع القطع بذلك او الاعتقاد الغالب
بعلم بان الرسول ص قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة
ولم يرد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي
قال رسول الله ص كذا انما يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو محتمل غير جائز ان يتبع اجزائه على ظاهره
بل يجب حمله على ارادة الظن ان رسول الله ص قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي
ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى لتمكن من عدالته كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من
معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به ما اذا قال الراوي قال رسول الله ص
فاما لو قال عن الرسول ص كذا فانه لا يرجح على خبر من يرسل من العدل او غيره ورجح بعضهم بانه كونه والمرتبة
قياسا على الشهادة وقال شيخنا لا بأس به في الفضل الترجيح المتعلق بحال ورود الخبر وهي من وجوه ١
اذا كان احد الراويين متقدم الاسلام والاخر متأخر فهو ناسخ للمتقدم مع مراعات شرائط النسخ

المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المرتبة ويتفرع على ذلك امور ١ ترجيح المدنيات من الآيات و
الاحاديث على المكيات لان غالب المكيات انما وردت قبل هجرة الرسول صلعم والمدنيات بعدها
فيغلب على الظن تأخر المدنيات وتأخر المكي عن المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ٢ يرجح ما ورد
بعد شوكة النبي صلعم وعلو شأنه على غيره لان قوة شوكته وعلو شأنه كان في آخر زمانه فيغلب على الظن
تأخره قال الآخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف كان الاول متقدما واذا لم
يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تأخره عنه وهو ضعيف لعدم كون
الاول صدر عنه في آخر زمانه وقت ذلك على الثاني واحتمال صدوره في الاول وقت ذلك في الاول
واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه وهو مرجوح محتمل التقديم
فيه فقط فلا يبقى الرجحان السابق بغير معارض ٣ ان يكون راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم
ان سماعه بخبر بعد اسلامه وراوي الآخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتأخره عن الثاني
وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتأخر مع الرسول صلعم لم يمتنع من تأخر روايته عن
رواية المتأخر واما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر فمعنى ان اكثر روايات المتقدم متقدم على روايات
المتأخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تأخر رواية المتقدم على رواية المتأخر
لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمانه المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان
اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر فيكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون
بعد اسلامه فيحتمل تأخرها عن رواية المتأخر وتقدمها عليه فاذا احتمال تأخر رواية المتأخر غالب من تقدمه
واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون الاول اغلب على الظن من تأخر الثاني ٤ اذا كان
احد الخبرين عاما مبتدأ اي لم يرد على سبب والآخر عاما واردا على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة
من الاصوليين قالوا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم
يبق الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل

السبب

السبب واما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص يقدم على
العام الثالث الترجيح العائد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة ١ ترجيح الفصيح على الركيك
لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلعم اذ كان صلعم افصح العرب وقد قال صلعم انا افصح من نطق بالضاد
والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله جوز ان يراد به نقل
الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا ٢ ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة على
الفصيح لانه كان مختصا من الفصاحة بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح و
ذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال الآخرون لا يرجح بذلك لانه كان يتكلم بالفصيح
والافصح وكذا وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما
قلناه من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الغاية القصوى ٣ الخاص راجح على
العام وقد تقدم ٤ الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر
من المجاز واما افتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه الآخرون لان المجاز
الراجح اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا
فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعارة
والبحر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ومع اعتبار عدمه ٥ الدال
على المعنى بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل
وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فدلالته على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت
ذلك فيه فيشترط ان يدل على احد المعنيين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس
للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فانه يرجح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم يتعلق بالشرع
فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا
اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المصنف في نهايته وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح

احد الجزئين على الاخر كما في ترجيح احدى دلالتي الجزء على الاخرى و اما الخامس الثالثة فلانه لم تقدم رجحان
الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق عكسه لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه
بوضع اهل اللغة فكان ارجح و قوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا او شرعيا ثم اذا لم يلزم من
عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى بالاول اتفاقا
على موضوعه او يستعمله فيه وكذا الكلام في العرفي ٥ العام الذي لا يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان
الثاني يصير مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه ٦ الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه
ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة واما في مفهوم الموافقة فالحق
انه ليس كذلك **الرابع** في الترجيح العائد الى الحكم المدلول عليه وهي ستة ١ اذا كان احد الخبرين مقررا
الحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر و قال بعضهم المقرر لحكم معلوم بالعقل
فكان الاول اولى و لان العمل بالناقل يقتضي نقل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر
متاخرا يكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل كلام الشارع
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته او فائدة التاسيس اولى من فائدة
التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنه قد جعلناه واردا
اجيب لا حاجة اليه لانا عرفت ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث
يحتاج اليه فكان الحكم به جزءا او لدفع فيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين
وبطلان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا علمنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس
ذلك من لوازم التعارض اذ لا بيان في حيا اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين ٢ و اذا دل احد الخبرين على التحريم
مثلا و دل الاخر على اباحته فقدم الاول على الثاني لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا اذا غلب الحرام على الحلال
و لان العمل بالتحريم لا يتوقع ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص عن ضرر اللوم والعقاب وان كان
مباحا لم يكن عليه ضرر في تركه وذلك اصل ما به فلا يرد قدم مع غلبة فيكون حراما يبقى اللوم والعقاب

٣ اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون
مشروعيته على خلاف الاصل الثاني لان النافي لكونه على وفق الاصل والمثبت لكونه على خلافه فكان النافي
ارجح ولان الخبر المتضمن نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول
الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات وفيه نظر لما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر
٤ اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول
الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون رفعهما على وفق الاصل والخبر المثبت له
موافقة الاصل راجح على الرافع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح و
اثبات ملك اليمين فكان راجحا على النافي له ٥ اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مع علته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الانقياد والبيان ولا فضل انه كان المقتضي لسرعة
الانقياد وسهولة القبول ٦ اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مع التاكيد والاخر خاليا عن التاكيد
كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل **الخامس** الترجيح
بالامور الخارجة وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول
ارجح لان علمهم بذلك الخبر ادعى منهم عن الاخر وابعد ان يكون الامر يوجب عمل الاول على الثاني لان اهل
المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا
الاعلم والافضل لان عمل كل منهما مرجح على العالم والفاضل **تتمة** في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس
ليس حجة عندنا اذا كان منصوصا عليه كما تقدم وح يكون التعارض فيها قريبا من التعارض بين الاخبار
لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم المنصوص عليه فاذا تعارض قياسان
واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني وان كانا ظنيين
واحدهما اغلب على الظن من الاخر بما تقدم من الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان
دليل علة حكم اصل احدهما قطعيا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كان نصين غير قاطعين لكن

احدهما ارجح من الاخر لما تقدم من ترجيح الاخبار لان الراجح اولى وكذا الكلام في الترجيح الى يجب
الحكم بالامور الخارجية كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول في المجتهد وفيه مباحث
الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن
بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزي لان المقتضي بمنزلة الاصل سمع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد
في بعضها ويجوز تعلق العلم بالمجهول مع فقد العرض اقول لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة
وترجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او ادلته او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان
الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور يستلزم الكلفة والمشقة يقال اجتهد
في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع
الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقوله من الفقيه ليخرج
استفراغ الوسع من غير الفقيه من ذي الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقوله لتحصيل ظن احتراز
من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقوله بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي اصطلاحي
وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي لكون الاجماع والخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا وقال
الآمدي الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده يميز المعنى الاصطلاحي عن اللغوي
وقوله في طلب الظن يخرج استفراغه في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج الاجتهاد في
الامور العقلية وقوله بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد
في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا
وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل ظن
بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل

الوقو

وهل يتجزى الاجتهاد اي هل يتجزى بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان
الاعتبار بالكلام ثم من الفرائض مثلا ان يكون مجتهدا في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة
فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك المسائل
وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يبقى لعدم اشتغاله بشيء لكن ذلك خلاف الفرض اذ فرض
نادر وان ورد الاحتمال به ولانه لما احاط بما له تعلق بتلك المسألة ولا دخل له في اقتضاء ضرر ولا يضره علم بها وجهله بغيرها
من المسائل في العلم بتلك المسألة وكما جاز ذلك في الافتاء به وكذا اجازه الاول وربما احتج على ذلك بان مالكا
كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري فلو شرط في
الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز
تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج المانعون بانه يجوز
تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلم من المسائل فلا يتحقق الاجتهاد واجيب بانه خلاف الفرض اذ
المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسائل قال الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه كان قادرا على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر و
المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز الاجتهاد له يقتضي تجويز اجتهاد
جبرئيل فينسد باب القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت ولقوله لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تعتبر اذا ثبت اعتبارها مع التمكن من تحصيل شرعا
والعفو عن الصحابة اذ الاذن شرعا في الاذن باقرب من استثناء العفو عنه وعدم سياق الهدي لاجل
اليقين بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص
فيه من الاحكام فانكر احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف منه وانكره الامامية والجبائيان وجوزه
الشافعي من غير رسوله من غير قطع وبه قال الصحابة والحنفية والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من
جوزه في الحروب والامور الحرب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو

الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى فلا يكون الحكم الصادر
عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ٢ انه لو كان قادرا على تحصيل العلم القطعي في الحكم بالوحي من الشرع فلا يجوز
له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة فلا يجوز له تعويل على ظنه والتعويل على اجتهاد فيها
٣ ان مخالف النبي في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر بالاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد
اما الاول فظاهر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخالف في الاجتهاد والاجماع
والمسموع جائز ٤ انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما توقف في شيء من الاحكام ويكون كالغرابة لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن يتوقف
في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان حاصلا له وطريق الاجتهاد ذلك فان وقوع الواقعة التي
لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز التوقف البتة لكنه توقف فيه كما في مسئلة الظهار
فلا يكون متعبدا بالاجتهاد ٥ لو جاز للنبي الاجتهاد لجاز لجبرئيل والتالي باطل والا لزم الشك في الشرع
الذي جاء به لجواز ان يكون صادرا عن اجتهاد جبرئيل فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز
اجتهاده بوجوه ١ ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله افضل الاعمال
احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع عمل الامة به لكانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا
٢ قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فان قوله عفا الله عنك لم
اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحي من الشرع
فتعين ان يكون عن الاجتهاد ٣ قوله لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة امر الصحابة بالتمتع فتخلفه عنهم لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق فيما اذا كان بالوحي فتعين كونه عن الاجتهاد والجواب عن
الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون للافعال الملائمة للتشريع الماخوذ من الطاعات ولا نسلم ان اجتهاد
الرسول اشق من غيره بل يمنع من تسويغه وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الصحابة منه
لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم واللطف في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لمن
يعظمه ارايت رحمك الله وعفا الله عنك وان كان لم يصدر عنه ذنب يقتضي العفو وان لو كان له اثم عن ان يكفر بما لم ان لو ذنبا او جرم السائل

عنه انه ذا عفو عنه ويجوز ان يكون العتاب على الاذن للمذكورين عن الخروج الى الجهاد لعلمه بانهم فيه
ويكون تجوز في ذلك وعن الثالث ان ترك الاولى من نصح الاسناد العفو عنه اليه ويحتمل انه لا يرى جواز الهدي
اليه لكونه من الرسول على شيء او ما يعلم من كونه لا يقول ولا ينطق الا بوحي من الرسول وان لم يكن او وقت المسئلة
عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان السوق الهدي بالاجتهاد لان الفعل الحج لا يتحقق الا
فيها العدم تحقق ما فيها بل هي مستفادة من الوحي منه لما لبس بالحج قارنا ثم اوحي الرسول اليه بعد ذلك
فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول عن القران الى الفسخ على فوات تلك الفضيلة ولان ان يقول انه
بالقران ان كان بوحي من الرسول استحال ان يتاسف على فعله الا كان قوله بانه لو اعاد لما لا يكون بوحي فان قلت
يجوز ان يكون الرسول مخيرا فيه وفي غيره فاختار واحدا منها والاخر هو الافضل قلت اختيار ذلك ان كان
بوحي من الرسول عاد الكلام الا كان في خاطره ليس بوحي **قال** البحث الثالث في شرائط المجتهد والضابط
فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الفرعية الشرعية وانما يتم ذلك بامور **احدها** معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ويراجع الاصول عنه في نقل الالفاظ جاز وبه قيل
منه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب **وثانيها** ان
يكون عارفا بالمراد اذ ان من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد به خلاف
خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه حكيم وهو يتوقف على العلم بالشرع والاستغناء
عنه والعلم بصدق الرسول وهو الاصول قواعد الكلام وهذا يتاتى على قواعد الاشاعرة **وثالثها** ان
يكون عارفا بالاحاديث المتعلقة بالاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى الاصل الصحيح واحوال الرجال ليعرف
صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف الايات من الكتاب التي يستفاد منها الاحكام وهو خمسمائة اية ولا يشترط حفظها بل معرفة
دلالتها ومواضعها بحيث يتمكن الفقه **ورابعها** ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرها
وخامسها ان يعرف شرائط البرهان **وسادسها** ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق
والمقيد وغيرها من طرق الاحكام **وسابعها** ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية عن مسائل الاصول

اول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا اجتهادا شرعيا وهو كونه بحيث يتمكن من
الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة مشروط بامور احدها
ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها اللغوية والاقرب انه لو لم يكن كذلك لم يعلم مدلولات
الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام الوضع الى
اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة
انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لا يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا
بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كان معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه
الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر اليه الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه
ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة
والصحاح ولم يحتج الى حفظها عن ظهر قلبه وكذا الكلام في ما يتعلق بها من النحو والتصريف وقوله وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة وثانيها ان يكون عارفا بان الشارع حكيم
وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب الا بما يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك
لامكن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب الفعل
المامور به وترك المنهي عنه وثانيتهما ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره او يجوز
عن قرينة صارفة عنه ما يتخصص مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب
الدلالة على معنى مجرد عن قرينة صارفة عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذلك كل خطاب مقترن بما
يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى
للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه
حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه عالما بامتناع القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه
عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى والقادرية والقدرة التامة والعلم التام والارادة

والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان بها وكونه تعالى مرسلا
للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول وعصمته وما جاء به الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة
والايات الباهرة الدالة على صدقه ودلالته قاطعة وهذا لا يتاتى الا بعد ما ثبت عنده انهم لا يبعثون من يصدر
القبائح عنه ويجوزون اخلالهم بالواجب ويخلون بتعقيب اخلالهم بالاغراض فذلك ينفي دلالة المعجزة على
الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في مدعي النبوة وهيهنا به قواعد الاسلام
ولا يتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم وثالثها ان يكون عارفا من الكتاب العزيز
والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن ظهر قلبه او يكون عنده جميعها في اصل
صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط
الاحكام منها بحيث اذا اطلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة وعدمها
والسهو وضده وذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ولا يشترط علمه بالكتاب باجمعه بل بما يتعلق
بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو خمسمائة اية وما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور و
القصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وكذا
الاحاديث لا يجب الا ما هو اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير
ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل
بحيث يجدها اذا طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع اي بما وقع عليه الاجماع من
المسائل ولو كان جاهلا به او لشيء منه لجاز ان يؤدي اجتهاده الى خلاف ما يتفق به في العقود او الاجماع
من الادلة النقلية معتبرة الى الحكم المخالف لما اجمع عليه انما هو للامارات المعينة والحق انه لا يلزم حفظ
مواقع الاجماع والخلاف فان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان ليس في المسئلة التي
يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه وهذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها
ولم يتكلم بشيء من ذلك وخامسها ان يعرف كذلك العقل من البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها

قيام دليل معارض عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب علما بانه يأتي بيانه وغيرهما
كدلالة ايجاب الشي على ايجاب ما لا يتم الشي الا به وسادسها ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند
تحققها يكون البرهان يقينيا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الوثوق به والحاجة الى ذلك لاشتمال جميع الادلة
سواء كانت معقدة انها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المطهرة او غيرهما
وسابعها ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بالشي منها وان كان
الناسخ ان كان والا علم بما تقتضي الحكم المنسوخ بما لم يدل على رفع حكم الاباحة الاصلية او الحديث السابق
فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط الاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا
مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمتشابه
والمقيد والمأول والمحكم والمفسر لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم
بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس بشرط لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق
كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه وثامنها ان يكون له قوة استخراج
المسائل الفرعية من المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب والسنة بان يكون فطنا
ذكيا حسن الادراك سهلا عليه لوازم المقدمات والمخارج للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم
انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة
من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم قال الفصل الثاني المجتهد فيه هو كل حكم
شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وبقي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة
كوجوب الصلوة والزكوة اقول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو
كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والنسبة بالشرعي يخرج الاحكام
العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي الاحكام الشرعية
الاصولية مثل كون الاجماع ونظيره حجة وما يجري مجراها من مسائل اصول الفقه وقيدنا بعدم الدليل القطعي

يخرج

يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر
وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمعتزلة اهمل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه
النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه
المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين في المحصول بان جواز اختلاف المجتهدين فيها
مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر لانه لا يشمل
ما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها ويكون
اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية الظنية
الاجتهادية فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف الامة وان كانت بعد الاجماع
قطعية غير اجتهادية واما الدور فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر
لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور
قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اجمعت ال[illegible]
العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى رفع
الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ مقصر فيبقى في العهدة واما المسائل
الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين
كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم
معين عندهم ثم المخطئ معذور اجماعا الا من بشر المريسي لنا ان احدى الامارتين ان ترجحت على الاخرى
تعين العمل فالمخالف له مخطئ وان لم يترجح كان اعتقاد كل احد من المجتهدين رجحان امارته خطا ايضا
ولان المخالف ان كلف لا عن طريق كان تكليفا في الدين الا تشهيا او بما لا يطاق وان كلف عن طريق فاما
خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما
وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطئ والمصيب واحد اقول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب

من المجتهدين المتعينين في العقليات التي دفع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ آثم ثم تعتبر
الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبد الله الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات
مصيب ليس مراده فاعرف الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة كما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة
في بداية العقل بل مراده نفي الحرج والاثم على المخطئ باعتقاده خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك ان قد اجتهد
احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا
والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو
مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من صحة نصب ادلة قاطعة على تلك المطالب لتمكن
العقلاء من معرفتها فالمطالب المذكورة بالعلم في الآيتين مواجهة للرسول ومن نور العقل ودقة النظر وكمال
الرسل فليس لاحد من الامة فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به
والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب اتباع الرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية
فان لم يمكن لانه وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين
في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى
قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين
كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابي الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد
في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال به فالقسم الاول هو القول
بالاشبه وهو المنسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة
حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه والاول قول جماعة من المتكلمين
والفقهاء والحكم ح مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن عثر عليه ظفر به اجران ومن اجتهد واخطأ
ولم يصبه اجر واحد على ما يحتمله من الكد والمشقة والطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة
فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا

ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال آخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ
وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث
وهو ان عليه دليلا قاطعا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا
فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه
ام لا فقال الاصم ينقض ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان لله تعالى في كل واقعة
حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو معذور ولنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا
اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان
احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احد الامارتين اما ان
يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد رجحان الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير
مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد رجحان كل منهما خطأ لذلك التقدير فاذا اخطأ احد المجتهدين المختلفين لازم
قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المقصود وفيه نظر فان ما ذكره انما يلزم على تقدير اعتقاد كل واحد من
المجتهدين امارة بعينه ونسبتها الى الامارة الاخرى لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى يوجب ذلك
فمع هذا الاعتبار والنسبة غير لازم لجواز الاجتهاد لجواز ان يتعلق احدهما بالامارة وصاحبه او المجتهد اذا ظهر له دليل
ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب العمل به وان غفل عن الامارة المعينة لطول نسيانه
لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطأه في الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما
هو فيه هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه لو كلف بحكم
معين من غير طريق عليه لكان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم لمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان
يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا والثاني
ان عدم رجحان احدهما على الآخر وجب التخيير او التوقف والرجوع الى غيره وعلى التقديرين يكون الحكم
مع التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

مختلفا بحكم ما بنى على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر ومع ذلك لا يلزم خطأ مخالفه
في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك
المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال
البحث الثالث في الحادثة ان نزلت بالمجتهد في نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه فان بقيت تلك الامارة
بحالها او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى
حاكم يفصل بينهما فلا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون
الاخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه
على غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا
عليه فان اختلفوا عمل على الاعلم الازهد فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع فسخا فنكح ثم اعتقد
مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تأكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد
اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه اصلا كما لو كان الزوج عاميا فاستفتى بقول المفتي ثم تغير
اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف
دليلا قطعيا لا ظاهرا فالمجتهد ان دليل قطعيا او لا لم يجب تكرره واجتهاده واذا اجتهد فان خالف
بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولم يجتهد عمل لبنا على الاول وافتاه بذلك الاجتهاد وانا
ذلك اقول الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد
فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما ادى اليه اجتهاده فان استمر
عنده امارة الثبوت او امارة النفي تجرى العمل بها بقيت او عاد الى الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما
على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري في
الصلح كالمتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسما او ينفرد به احدهما او رجعا الى الحاكم يفصل بينهما ان
وجد فان تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح

كما في

كما في البيع ورضه بكنايات الطلاق قبل الزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سايغ عند
عند الشافعي فيبطلها على وطئها غير سايغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل
له عليها رجعا الى الحاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم
لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا
عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق المجتهدون ان تعددوا فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان
تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد
من الاول فالاقرب العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد
ادى اجتهاده الى حكم ثم ادى اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول
مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا طلاق فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه
الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله
ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه ولم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان
لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء
عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
مثل ان تزوج العامي المختلعة ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه
يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاده وتبين له خطأ القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول من الجهة الاولى الى
الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل الحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا
لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعليه نصا قاطعا ويثبت
به ذلك المعنى في الفرع قطعا فانه حينئذ ينقض اجماعا لظهور خطأه قطعا اما لو تغير اجتهاده اللاحق بعد الحكم والقضاء
بالاجتهاد الذي حكم عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير
اجتهاده لم يبق وثوق بالاحكام لجواز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة بعد اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك ينافي

عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها قال المبحث الثالث
اقول المجتهد اذا افتى بحكم فان كان ذاكرا لدليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد يجوز له الفتوى
به وان كان قد نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا
افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول وسقوط
الحكم لان ذلك المستفتي انما يقول على قوله وفتواه فاذا رجع هو عن قوله وفتواه وجب على المستفتي ترك ذلك
بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلما اتى
رسول الله ص وذكر لهم فكرهوا تزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابه
فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه رجع كما يستنده وعظم الى دليل ولا امارة وقيل يجوز
لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي سلكه في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن
به حصل الان ظن ان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى بوجوب العمل بالظن قال الفصل الرابع
في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة
والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وهل يجوز للمجتهد ذلك
الاقرب انه ان كان يحكي عن ميت لم يجز العمل به اذ لا قول للميت ولهذا لا ينعقد الاجماع لو خالف حيا وان
حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل وبغيره التقليد وكذا لو سمعه من مخبر ثقة
عن المجتهد وان كان ثابتا فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير والا فلا اقول يشترط في المفتي
والحاكم امور ١ الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما
ومع ظهور ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل
٢ العدالة فلا بد في اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول
الشهادة فالاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم ٣ العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين
ا منها ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وبيانها ان كلا من الفتوى والحكم

مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وبيانها ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله
بما لا يعلم وهو محظور بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيها نظر
اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا
في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بنا الفتوى والحكم
بالادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وح يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ
العلم بان يحمل على ما هو اعم من معناه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى والحكم اذا استندا
الى التقليد قولا على الله بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول ص وهل يجوز للمجتهد الفتوى بما يحكيه
عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان
الغالب ان المسؤول انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز له الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير
لجاز للعامي ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز
لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسال عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا لما يسال عنه
فليس الا اغراء بالجهل بخلاف العالم العارف بالمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسال عما عنده لا
ما اداه الدليل اليه فجوابه ح بما عنده من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت
ذلك عنده بنقل من يثق به سواء كان حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل اذ لا
قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه مع موت من يخالفه حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان
كذلك فاذن لا يبقى لقوله فائدة وذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم
في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه ولحجتهم على الاحاديث وقوعها في
عهدهم فان حكى عن مجتهد حي فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وبغيره التقليد اذا حكى له وكان اهلا وعدلا
ولهذا اجاز العلامة الرجوع الى الزوجة في احوال الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهدين وعلم العلماء ان من
منه وجوب العمل به اذ لو كان اولى كثيرا لان النبي ص كان يبعث الاحاد والاقبائل لتعريف الاحكام ولولا

وجوب القبول عليهم لما كان للانذار فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق كونه جرى مجرى المكتوب عن جواب
المفتي فله جواز العمل ولهذا كان النبي ص يكتب الكتب الى الحكام ويبعثها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل
لكثرة ما يتفق في الكتابة الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف ره **قال** البحث الثالث في الحق انه يجوز
للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التفقه على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي وان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال فان كان بالبراءة
الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمال عقله فهو باطل بالاجماع وان كان حين
حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء
لنا انه ص مأمور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاستلزامه جواز الخطأ وقبول النبي ص
من الاعراب الشهادة وتين عدم تحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكنوا من التعبير عن ذلك الا ذلك والجواب عن الشبهات
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا فالمحققون
على ذلك لكن ان لم يكن مجتهدا وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة
بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يبين له صحة اجتهاده بدليل وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد
دون غيرها احتج الاولون بوجوه ا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر على بعض الفرقة وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتعلم والا
لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم
وهو باطل لانه يلزم عدم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وفيه نظر للمنع من كون المراد
بالتفقه الاجتهاد ولعل المراد به اخذ العلم عن النبي ص والانذار للقوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب
التعلم على بعض الفرقة عدم الايجاب على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقررا الثاني ان العامي اذا نزلت به الحادثة
من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما انه يجب عليه الرجوع

الى

العلماء او غيره يجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء او غيره يجب الاستدلال وان كان مأمورا فيها بشيء فاما
بالاستدلال او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا
واما بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما حين استكمال عقله او حين نزول تلك
الحادثة والاول باطل بوجهين احدهما ان الرسول ص والائمة [illegible] لم يأمروا احدا ممن استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل
رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل حين كماله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني
يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب ٢ في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى
وارادته وعلمه وارساله الرسل وتعيين النبي ص واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا
او غير مجتهد وخالف في ذلك عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل اوجبه قوم
والحق الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي ص ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول
فلقوله فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذه الاية مما تقدم من الادلة على وجوب التأسي
ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكابه الخطأ وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال
واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في تعيين معرفة المحق امتناع كونه مقلدا
في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي ص لم يكلف الاعرابي الجاهل كثيرا من الشبهات ويبين له ان
يحكم على ما بيناه وذلك الا الاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء منه بذلك فانما
يعلم لكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة تفيده وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات
الواردة عليها مع انما تمنع من الكفارة [illegible] ويبين كيف [illegible] بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا
في خلق السموات **قال** البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان
تمكن من فعل الاجتهاد وبان [illegible] في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير فيه وبين الاستفتاء ولهذا ان
كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي فان
لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه [illegible]

الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين عليه ووجه الثاني جواز تطرق الكذب
على المفتي اقول المراد انه اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان لم يتمكن من الاجتهاد
وهو يتمكن من الاجتهاد وقبل فوات الغرض في علم تلك الواقعة يجوز ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان
كان عالما فاما ان يكون ممن بلغ رتبة الاجتهاد اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة
اولا فان كان الاول تعين العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه
اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر
انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان
وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة دون غيره ومحمد بن الحسين تقليد الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون
ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه ان خاف الوقت لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه متمكن من
تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فيمتنع الادون لانه المقدر اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد
وانما قلنا ان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبره به هو الذي
اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين مستفاد من
الطريقين شرعيين واجيب بما مر قال البحث الرابع فيما يشترط في المستفتي على صحة اجتهاد المفتي قوله
فاسألوا اهل الذكر وغير تقليد فيجب عليه ان يقلد من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما تحصيل
المستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه واذا غلب
على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او لا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو
افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم والاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح
احدهما بالعلم والاخر ... لا يجب عليه البحث عن الاعلم اذ ليس على العامي في ذلك ...
على ما اذا لم يكن من اهل الاجتهاد ... قال يجوز ... للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل
لان الظن اصابته ضعف واذا ثبت ذلك فالمقلد اذا قلد العامي احد ... لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم

جوازه في غيره اقول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي الاستفتاء من اتفق لان احتمال ... وقيل
بل هو الارجح من حيث ... عدم العلم وكون العامة اغلب على اشخاص الناس والاكثر على ان المستفتي يبحث عن اجتهاده
او لا ... ولهذا ... بعد كونه مجتهدا ورعا يحرم عليه الاستفتاء وقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون اوجب السؤال لاهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكونه مجتهدا وهو حجة بل الواجب
على المستفتي الاستفتاء ممن يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد في تحصيل
في معرفة المجتهد المتورع بل يكتفي بالنسبة الى الاكثر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق ويرى اجتماع
الناس عليه بالسؤال ... والعمل بفتياه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه
واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين لان نظر العامي في كل ذلك بمنزلة نظر المجتهد
في الامارات ... لا يجوز ... الا ما ترجح ... وقيام معارض ... كذا لا يجوز للمقلد
ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب
عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة
ظنه فجرى مجرى ... المجتهدين عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن
حنبل وابن شريح والقفال ... فيه وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل
يتخير في تقليد من شاء منهم لان الصحابة في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت
المجتهدين في العلم والورع ... واذا غلب على ظنه التساوي ... تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري
مجرى الامارتين المتعارضتين عند ... ومن جوز وقوع هذا الفرض ... في شيء
والمرتبة في شيء ... وان ... احدهما على الاخر فلا يخلو اما ان يكون في صفتي
العلم والورع فتعين الاستفتاء ... ان يرجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون
ذلك بان يرجح احد ... الامارتين على الاخرى في تعيين ... اذا ترجح احد الصفتين المذكورتين و
يرجح غيره عليه في الاخرى ... كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع فقال قوم يرجح الاعلم لاستفادة

الحكم بعلمه لا من ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اختياره عن غيره
وان كان اعلم اعرف رجحانا وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس
والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه والا
كان مجتهدا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتي حيا او
ميتا من غير ان يحكيه عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسأل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا
عما قلد فيه غيره اما لو كان يحكيه عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه بكتابة من ثقة الحفظ
والتدبر عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة
المفضول اضعف مع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول
ويطرد ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المختلفين في ظنه في حكم حادثة وعمل
بفتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم
لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان كان قد التزم مذهب ذلك المجتهد جملة لم يجز له تقليده
في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تعين اجتهاد المجتهد الا تقليد مجتهد آخر في
مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان الناس في كل عصر يستفتون [illegible] كل عالم ولم ينقل عن احد من
السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسغ لهم اهماله والسكوت عن الانكار ولان كل مسألة
لها حكم نفسها فلم يتعين الاول للاتباع في المسألة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا
معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسألة
من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه المذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان التزام المذهب
كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسألة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا
يجوز له العدول عنه الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع عنه الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير
على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما مع الاخر كما تقدم قال النوع الثالث عشر في طرق اختلف

المجتهدون

المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول الاستصحاب للحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء
في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك ولان اكثر الوقائع وهو الاحكام الشرعية مستصحب
مبنية عليه لان الدليل انما يثبت لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالا
ستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما
من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما فيه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان الباقي لا دليل
عليه وهو باطل ان اراد والعدم قد كان ثابتا في الاصل فيه الاصل فيستصحب الظن فهو غير الاستصحاب وقد
مر انا صحة فان اراد غير ذلك فهو باطل قال لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق
من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها وفيه مباحث الاول الاستصحاب
للحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري
واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول العلم بوجود الشيء او الظن به في الحال يقتضي
ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب فيتعين كونه حجة اما بيان المقدمة
الاولى فمعلوم للكل بالوجدان ولا يزال العقلاء يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذ لم يحصل
ومن ذلك بنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يكرون العقار
ويحملون الاحمال والمشاق ويقطعون المسافات البعيدة المتعسرة فيها لبعض الامتعة المطلوبة لهم الى
البلاد البعيدة وارسال الهدايا الى [illegible] اهل البلاد البعيدة وما ذلك الا لاعتقادهم بوجود الامتعة المذكورة
في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث
مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره لان الباقي لا يتوقف على وجود
الزمان المستقبل ومقارنته الباقي له واما التغير بزوال الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان وتبدل الوجود
بالعدم وبالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حيث غلب على الظن
عليهما ما يتوقف على احدهما واحد الشيئين [illegible] وهذا الاستدلال لا حاجة اليه لان اثبات المقدمة

لكونه اعم من هذه الادلة وسيأتي ما فيه ولكن ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا ٢ اكثر
الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يظهر عليه
مزيل لحكمه اما مثله كالناسخ او بعض مدلوله كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضته دليل راجح
ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثانية فبين ٣ الاجماع واقع على ان الشك
في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الثاني
لا يمنع من الدخول في الصلوة ولا يسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لكان الحكم
لا ترجيح اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز
الدخول في الصلوة من غير تجديد الطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا
ويلزم من الثاني جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع
على خلافه واحتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك
الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني
كان التسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية باعتبار ان العلم
بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا
يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا
عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا
دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولانا لا نعلم الى وجوب صلوة سادسة
او صوم شوال لتعذر اقامة الدليل على النفي لتعذر اقامة الدليل على براءة الذمة وقال الاخرون لا بد من دليل
وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي واوجبه قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات
والمتوسطة قال ان كان النافي ادعى ضرورية فلا دليل عليه وان النفي قد كان حاصلا من قبل فيعقب على الظن بقاؤه
اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب في معنى الكلام فيه وبيان وجهه

وان كان

وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فلا يكون مستقيما لانه غير محتاج الى دليل مع ما ان ذلك
النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى سيما في خبر كالجميع مدعي الاثبات
وبالجملة فان الحكم من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو
الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى
نفي الشريك والثانية نفي الحدوث عنه وله والبداية عن وجود الذات والجواب عن تمسك به الاولون
ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولان المعنى على سقوط الدليل عنه انه لا يحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر على انه يلزمه اليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة
في بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع برد الوديعة وتلفها ولا ما يمكن في ذلك الا انه سقوط الدليل
عن المثبت فكذا المنكر واما انتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال فمعلوم من دين الاسلام حتى انه لو كان
ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ويمنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن
الصانع ثابت بالاتفاق ونحو ذلك فاعلم انه لا اولا الادلة قال البحث الثالث الاستحسان وقد ذهب
اكثر الحنفية والحنابلة واكثره ابو حنيفة ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي وان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح
في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال الاخرون انه تخصيص
قياس باقوى منه وقيل انه العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه
لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه بين ارباب القياس وكذا الثالث
والرابع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته
او حكمه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه
من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فقال بعض الحنفية انه
دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه وقال الاخرون منهم انه عبارة عن
العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان

عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها لاختلافه بوجه اقوى وحاصله راجع الى التفسير الثاني من
بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا تحقق بين
هولاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل تردد المجتهد بين كونه
دليلا محققا او وهما فاسدا لم يجز التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك
به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين به لان القائلين بالقياس حجة لا نزاع
بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد
تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان الجميع العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق [اتفاقا]
ومحل النزاع بينهم في الاطلاقات العرفية وتعقب كل واحد من هذه الالفاظ بالاستحسان قال البحث
الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطاء عليه ولمخالفة كل واحد منهم لصاحبه فلو كان حجة لزم التناقض [لان]
وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم الحكم في المشكوك فيه بعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ان وضع [لعجز الرد]
ان يقول الرسول … احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول
المكلف ان اخترت الفعل وان لم تختره فلا تفعله ابدا ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون
مكلفا بالاولى فينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان الوجود والعدم فيه يسقط التكليف الحسن [والقبح]
فيه من طريق والا لزم التكليف بما لا يطاق ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي
وهو باطل اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر الطرق المختلف فيها وهي ثلثة ١ قول الصحابي الغير
المعصوم ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولاخرين
حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس الحق انه ليس بحجة مطلقا لان كل واحد من الصحابة بالنسبة الى الصحابي يجوز
عليه الخطاء والسهو ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل وذهب
الجميع الى خلاف ومن قال انه حجة … حرام وغيرها … تناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي [بمجرده]
حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فانه لا مانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون

قول الصحابي

قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من
الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي ولا يخرج
بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على طريق المصوبة المحققين
منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما جاز وهو تخيير بين النقيضين كما في العامي عند [تساوي]
المجتهدين في نظره والمجتهد عند تساوي الامارتين ٢ ذهب الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي
دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا [يطاق]
وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس على ما تحرر وان الحكم الشرعي في الثلثة المذكورة فاذا لم يظفر
المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في الازل [والاصل]
استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان
دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العلم بالعدم اولوية احد طرفي الحكم اعني [وجود]
وعدم في المحل المشكوك فيه ثبوت الحكم لكونه ممكنا وعدم العدم … فيكون الحكم المشكوك فيه ترجح معدوما
موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو ممتنع بالضرورة وفيه نظر لانه عند … المذكور بالعكس … على
سبيل الجواز او ليس ذلك كما حققه ٣ اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الرسول … او العالم
احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي
دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه احتجوا عليه بوجوه ١ انه يوجب سقوط التكليف
فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الفعل فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة
فلا يكون تكليفا وفيه نظر فمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه وهو مامور بالحكم باحد النقيضين ولزوم
ذلك الحكم … لا يلزم من سقوط التكليف في ذلك سقوط ساير التكاليف عنه اللهم الا
ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل … اسقاط التكليف عنه … ذلك
ما لم يقل به احد ٢ المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيستحيل تكليفه بان يا…

يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بمثل الكفارة المخيرة فان المكلف يمكنه الانفكاك
عنها بالجمع وفيه نظر فان المكلف به انما هو الكلي بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن عنه الانفكاك وليس حاصلا
حتى يكون ايجابه تحصيلا للحاصل ٣ المقدمة الا الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب
تميز الحسن عن القبيح والاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمها يكون تكليفا بما
لا يطاق وفيه نظر يمنع من كون حسن المقدمة الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فيه فان
كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحق بها العقاب مع عدم شعوره بسبب عدم العلم بحسنها بل مع علمه
بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فاشتغل فان العقلاء يذمونه على الاشتغال
وهم يقضون بحسنه وان لم يعلم كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل بان علموا ذهوله عن حسنه
٣ لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي والتالي باطل اجماعا وفيه نظر بمنع الملازمة قال
البحث الرابع في كيفية الاستدلال بالدليل والمقدمة لا بد ان يتناسبا وانما يحصل التناسب باشتمال فان اشتمل
الحكم على الجزئي فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال المستقرئ بخلاف الاستقراء الا ان يكون
المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل
عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من
مقدمتين فان اشتملت احداهما على المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل
ومنفصل ويشترط في المتصل لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثنى عين المقدم انتج عين التالي
وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي لجواز كون اللزوم
اخص ويشترط في المنفصل العناد وكلية المقدم او الاستثناء فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين
احدهما نقيض الآخر ونقيض احدهما عين الآخر فالنتائج اربعة وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين
احدهما نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد
الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فهو

فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى
وكلية احداهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين الا في صورة واحدة وهي كون الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة
كلية وتفاصيل ذلك مذكورة في كتبنا المنطقية اقول لما كان الاستدلال انما يستفاد من طلب الدليل
والمطلوب يتوقف على شيئين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني
خاص وهو جعله على وجه لا يكون منتجا عاريا عن المطلوب وهذا المعنى الاول اعم لانه لا بد ان يكون
بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الحجة
وهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي
فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك كما اذا رأينا الانسان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على الدليل وهو قولنا الانسان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه
الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك
الكلي مخالفا للمذكورات كالتمساح فانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى هذا اذا لم يكن الاستقراء
حاصرا للجزئيات اما اذا كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده
الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس وكان الدليل
مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها
لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب على امر ثالث يجمعهما في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو
التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو لا يفيد اليقين كما في الاستقراء
والقياس لانا اذا اثبتنا حكما في الاصل لوصف الا انه لم يعلم كونه علة لثبوت الحكم بوجوده في الاصل لم يلزم منه

صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقترانى هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء ولكن لم يوجد الا جزئى واحد هكذا اقيل وفيه نظر فانا لا نم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفى وجود الوصف مع الحكم فى كونه علة له ما لم ينضم اليه امر من نص او مناسبة واعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفى فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس من النبيذ يقينيين اعنى المشتمل على الحكم لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المطلوب الى موضوعه بالايجاب والسلب لا بد وان يكون مستفادة من الاستدلال على المطلوب فح لا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المطلوب او سلبه عنه عنه او ثبوت ذلك المتوسط لموضوع المطلوب او سلبه عنه معلوما فيجب تركيبه من مقدمتين يشتركان فى ذلك المتوسط وهما ان يطرفين الحزين فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل سمى القياس المؤلف منهما استثنائيا والاسمى اقترانيا فالقياس الاستثنائى مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهى التى يحمل عليه حرف الادوات الاقتضيين والاخرى استثناء احد جزئين تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل وذلك لان مركب من مقدمتين احديهما استثنائية اما لعين احد جزئى القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما ايجابية او سلبية تلك النسبة اما باللزوم وهو الاتصال او بدفعه او بالعناد وهو الانفصال او برفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط سمى مقدما والجزء الاخر الذى لم يدخل عليه حرف الشرط يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منهما ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثانى كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء عين احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج واما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية لزومية والتى يكون التالى فيها لازما للمقدم والا لم يجب ذلك كالقضية الجزئية واما ان كان ذلك مشروطا لان الربح فى جزاء القياس الا الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك فى اللزومية

لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعها معلوما فلا يحصل بالقياس المؤلف منها فائدة لجواز مصاحبة احد الجزئين للاخر فى وقت وعدمه عنه فى اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الانتفاء ووقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعنى الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى عين المقدم انتج عين التالى وان استثنى نقيض التالى انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم المقدم ملزوم للتالى ويجب وجود اللازم عند تحقق وجود الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالى ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالى فى العموم والخصوص انتج استثناء عين التالى عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالى لعلة القياس ح اربع نتايج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالى ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقى لا يكفى لجواز ان لا ينافى حال الاستثناء فح لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع احد جزئيها الاخر ولا على وضعه واما الثانى فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة ان يكون حقيقية وهى التى يمتنع اجتماع جزئيها مع الصدق والكذب هى مركبة من القضية ونقيضها او مساوى نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج او فرد ولها اربع نتايج حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما فينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد ولكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهى التى يمتنع اجتماع جزئيها مع الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهى مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فله نتيجتان من استثناء عين احدهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج

لانه اعم من عين الاخص والعام لا يستلزم الاخص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة خلو وهي التي يمتنع
اجتماع جزئيها على الكذب فلان الصدق مثل اما ان يكون هذا الجسم لونا او لا يكون اسود وهي مركبة
من الحقيقية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كقولنا
لكنه ليس بلون انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو لون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض
الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الاخص واما الثاني
فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان على الكذب لان ارتفع
كل واحد وجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه لون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود ولو قلت انه اسود لم يلزم
كونه لونا ولا غير لون واما القرائن فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال في بيانها وافضلها
لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل
حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف
فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الشكل الثالث ولكل
واحد من هذه الاشكال الاربعة شرائط لا يتحقق تبيين الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيفية
ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق
لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى مثل كل فرس حيوان الحق الايجاب
واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطق والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل
حيوان صهالا كان الحق السلب فضروبه الناتجة اربعة ١ من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل
ب ا ينتج كل ج ا ٢ من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا
٣ من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا ٤ من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني

فشرطه

فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة و
بحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى كل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب
لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب
ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس
كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة
ايضا اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا برده الى الشكل الاول ١ من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج
ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج
نقيض الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه مع الكبرى
هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس
الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا ٢
من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو
ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض
ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس
الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا
لا شيء من ج ا وهو المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول ٣ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف
وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا ونضمه الى الكبرى كل ج ا ولا شيء
من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بالعكس
فليس الضرب الرابع من الشكل الاول الا بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو بعض ج د

الملزوم عليه بالباد فيصدق معها مقدمتان كليتان احدهما كل د ج ب الاخرى كل د ج بعضهم اد والاخرى وهي قولنا
كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د انعكس الى قولنا بعض ج د وبضمها الى
هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د انتج بعض ج ليس ا ٢ من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى وهي قولنا كل ا ب ينتج كل ج
ب وهو يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى
المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا
شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب لو قلنا الكبرى ولا شيء من الانسان بحجر وكذب السلب وصدق
قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب لو قلنا الكبرى وكل انسان ناطق كان
الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الاوسط فلا يجب التعدي من الاوسط
الى الاصغر كما يقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب لو قلنا وبعض الحيوان
ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان بشرطه الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين
الصغريين مع الكبريات الاربع وبالثاني اسقط اثنتين وهما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين
الكبريين ١ من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما
بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ما يضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب
الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا ٢ من كليتين والصغرى سالبة مثل كل ج
ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما
يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الرابع من الشكل الاول
هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا ٣ من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل

بعض

بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض
الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع
الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض
بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاول
الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا
ينتج بعض ب ا ٤ من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء
من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه
وهو كل ب ا فنجعله كبرى الصغرى ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو يناقض الكبرى او
بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الرابع
واما بالافتراض بان يقول الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير
هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من
د ا ينتج بعض ب ليس ا ٥ من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج
بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا
وبضمه الى الصغرى ليصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الصغرى واما بعكس
الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب ثم ينعكس الى قولنا بعض ب ا
وهو المطلوب واما بالافتراض بان يفرض الموضوع من الكبرى فيصدق كل د ج وكل د ا ثم يجعل الاول صغرى
الكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا
٦ من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض
ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا
كل ب ا فنجعله كبرى الصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الكبرى او بالافتراض بان يفرض

موضوع لسالبة فيصدق كل د ج ولا شي من د ا فينضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب
ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شي من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل
الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية والثاني انه كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك اثنا عشر
ضربا اما باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة
جزئية وكبراه سالبة كلية فيسقط ستة اضرب هي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع
الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية مع السالبة
الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استلزام الموجبة
الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع
الموجبتين الكبريين فبقي النتائج من ضروبه خمسة ١ من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ب ج
وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او
بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شي من ب ا فنجعله كبرى لصغرى
ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شي من ب ا ينتج لا شي من ج ا وهو ينعكس الى الكبرى
٢ من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه
كالاول ٣ من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شي من ج ب وكل ا ج لا شي من ب ا
وبيانه بما تقدم ايضا ٤ من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شي من ا ج
ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شي من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب
الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله
صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شي من ا ج ينتج لا شي من ب ج وهو نقيض الصغرى ٥ من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شي من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس

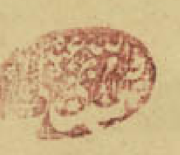
المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شي من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان يقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب ا ولا شي من ا ج ينتج
لا شي من ب ج وهو ما يناقض الصغرى واعلم ان المبين بالخلف عام في ضروب الاشكال الثلثة كما عرفت
اما العكس والافتراض فليس كذلك وههنا للاشكال شرائط اخر بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا بها اعرضنا عنها
لانه لا ينبغي الا للمتطوع وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية المبسوطة فيطلب منها **قال**

الفصل الثالث في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
والكشف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص وجوابه التاويل
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او اجماع وجوابه بيان المانع ومنها منع
حكم الاصل وفيه ينقطع المستدل وجوابه باثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل او كونها علة وجوابه بذكر
ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع واثبات العلية بما مر في الطريق السابقة ومنها عدم التاثير
وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى بيان انتفاء
مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف مستغنى
عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل وجوابه ... لا بطال المقيس
عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة
الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور
النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة بلزوم افضاء الحكم الى
المفسدة ومنها خفاء الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى الاعتراض وفيه تجويز اختلاف
المعترض في الفرق بين الاصل والفرع وجوابه بيان نفيه عن الفرع والالغاء والقطع بترك الاصل الوصف الذي
عارض به وجوابه وجوابه بالمنع وجه الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل
او اجماع او غيرهما وجوابه بقبول العرض حيث ان المعترض ... الاستدلال وفي حيث يحققه بذلك ...

عاد من الدليل المستدل ولا يجوز الطريق واما في الاصل والفرع فعاد سؤال الفرق ولكن هذا اعتراضا
نذكره في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه في كتابنا المسمى نهاية الوصول فانه قد بلغ
الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب في الجدليات وعدة **الاول** الاعتراضات وان
كثرت فاصلها يرجع الى قسمين احدهما المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه
وانشاء المعارضة في الحكم بما يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا **الاول** الاستفسار
وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او
محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف مع معناه واذا استفسر عن البين الواضح عناد وانه قيل
بما يثبت فيه الاستفهام مع عدم الاستفهام ورجع على السائل ببيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط
صحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في تحصيل غرض المستدل
القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى
بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض ولكن لا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يبين منه
اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع والا فقد يراد الاعتناء واذا ادعى عدم خفائه عليه الاولين
بطريق او ادعى الاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كان ذلك لم يفتقر الا ذكر التسوية بينهما
او ادعى الرجحان ولعله يريد بيان التسوية وقد ذكر المستدل بيان تحقق الرجحان ان الله قدم هذا السؤال على
غيره لان ما غايره متفرع على فهم المعنى وما تفرع وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا السؤال
في دفع الاجمال بسبب الغرابة بالتفسير والتشريح ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك ومنع تردده
بين محامل اللفظ ان امكن وبيان الظهور في معتبره اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان انه مشهور فيه
والشهرة اية الظهور او بقرائن معينة **الثاني** فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس نصا مخالفا
ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص فلا يصح وضع القياس في تركيبه
وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهوره ان ضعف في المقصود او التاويل كما في قول الحنفية

ودل

في قول تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فقال هذا مخالف النص وهو قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح الكفار بدليل جري ذكر الله على قلب المؤمن
وان لم يسم **الثالث** فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم
مثل قول الشافعي في اثبات تكرار المسح على الرأس انه مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض
المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في مسح الخفين وجوابه بيان المانع من التكرار في صورة النص التعرض
للتلف وهو نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا متخلفا عنه الحكم وهو استحباب التكرار الا انه ثبت ذكره بالنص
فهو النقض وقد تقدم فان بين مناسبة للنقيض من غير الاصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة
مناسبة الوصف الواحد للحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف
على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما [illegible] فانه يناسب الاباحة لارفاق وانه التحريم
لقطع اطلاع النفس **الرابع** منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في
تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من حيث الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي
في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم
في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه على حكم منع
الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقل الكلام الى غيره لانه حكم الفرع على حكم الاصل فاذا منع المعترض
حكم الاصل فان اخذ المستدل في اثباته بالدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان
شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل الى اثبات غيره من الدليل على غيره وهو الانقطاع ايضا وقال اخرون
لا يكون منقطعا لان اثبات الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بدلالة حكم الاصل لانه احد اركان
القياس وكان لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود العلة في الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع
باثبات مطلوبه ولا يعد منقطعا ولا يعد منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم وهي الحجة في
انعقاد القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بطريقه وغيره **الخامس** منع وجود العلة في الاصل



اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة الحكم الاصل متفرعة على ثبوت الحكم الاصل كما تقدم مثاله قول
الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم
وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل
من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى كونه علة
ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة
ولهذا اخره عن ما قبله من الاسئلة لان علية الوصف صفة للوصف فتحققها متوقف على تحققه
فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق قبوله لان اثبات الحكم بما لا يمكن استناده الى مجرد الحكم للاصل
من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي
لا يصلح ان يكون باعثا فيتسع التمسك في القياس بكل وصف طردي لولا قبول هذا السؤال اعني المطالبة بالاوصاف
الطردية المحضة وذلك لا يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد فرع الى اصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل
بذلك فخرج عن وظيفته فليس على المعترض رفعه بل القدح فيه فالجواب المنع من تحقق القياس اذا كان
فيه ما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم وجواب هذا السؤال هو ان يثبت علية الوصف من نص او
او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى
عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون على اربعة اقسام ١ عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون
الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم
الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم تاثير القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم
الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علة
وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم ٢ عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف
قد استغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم

صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل
وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما
ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما معين او مبهم على وجه لو تعين واحد منهما
امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا وعلى الثاني يمتنع ايضا لاستحالة
تعليل الواحد بعلتين تامتين وعلى الثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو قبيح وكذا الرابع لا تحقق
بعد الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون ذلك الاخر هو العلة وحقيقة هذا
الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابها بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره واذا
كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى
في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب
العتق او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به اتفاقا واجماعا مثل ان يقيسوا
الطعام بالطعام في معارضة الطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة في الجزء المذكور او تعليق الحكم على وصف
مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيح ٣ عدم التاثير
في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في
دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بما اتلفت من اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في
دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الاسلام ودار الحرب
وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف لا اثر له في الحكم
الرابع عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان
كان مناسبا كما يقال في المراة زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفو فان تزويجها
نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع
فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة

لقوله لا نكاح الا بولي ونحوه اجمالا اي عدم التأثير في الاصل بان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل

العاشر القدح في مناسبة الوصف المعلل به الحكم وذلك بما يلزم من ترتب الحكم عليه من مفسدة تخفيفا للمصلحة

المطلوبة وجوبا [illegible] في تلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة

بطريق تفصيلي يختلف باختلاف المسائل ولاثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك ان يقول

لو لم يرجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل

التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل الحادي عشر القدح في افضاء الحكم الى المقصود

وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء

المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في محرمات [illegible] والنظر اليهن بشهوة المفضية

الى الفجور فيقول المعترض وهذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى

الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة

بشهوة عادة فيصير كالممتنع العادي [illegible] مرور الاوقات [illegible] تطاول الازمنة [illegible] كالممتنع الطبيعي كالامهات

وبه يتحقق انسداد باب الفجور الثاني عشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كالتعليل بالرضا والقصد فانه

[illegible] القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي

ولا معرفا له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات

والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال الشاهدة الثالث عشر كون الوصف المعلل به

مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان هذه الاوصاف مما

يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال [illegible] شأن الشارع فيه رد الناس في مثله الى المظان

الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها لو كلفوا به [illegible] يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب

في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان

كونه منضبطا بنفسه [illegible] كضبط الحرج والمشقة بالعرف ونحوه الرابع عشر المعارضة في الاصل بابداء وصف آخر

جزئا

يزنا على المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كما رفعه من علل تحريم الربا في البر بالطعم بالكيل او القوت

او غير مستقل بالتعليل بل [illegible] كونه داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كما رضه من علل وجوب القصاص في القتل

بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومنع القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله

فمنهم من رده بناء على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره

المستدل بوجوده في الاصل صح كونه علة اجماعا [illegible] مع التعليل به [illegible] لا ذلك في نفسه لا لعدم المعارض

لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده

ولانه لا معنى لحصول الاثبات الحكم عقيبهما مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد

منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتأخرين لانه

لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون

كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني

اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون

كل منهما جزءا من العلة والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل

الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع التعدية على تقديرين منها وهما

العلة مجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف

المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه

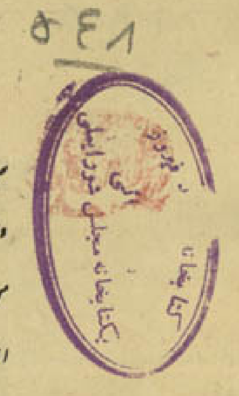
والحق ان استناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين لا من غير ترجيح يكون تحكما لا وانما يعلق فيها غير ادراكها

وعلى المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه للمعارضة المستدل في الفرع ام لا فقال قوم نعم لان مقصوده

الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي او على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا

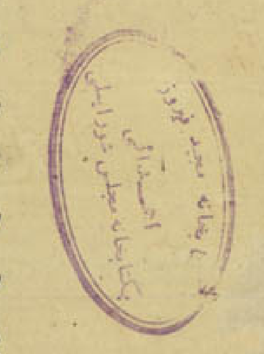
بالاصل على التقادير الثلثة وهو مطلوب المستدل فلم يتم غرض المعترض وقال الاكثرون لا يجب عليه ذلك لانه ان

كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وهذا القدر كاف



مع المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع
وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب ان يقول هذا الوصف مع ثبوته لا بد من اندراجه في التعليل لما ذكرت
من الامرين فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع
الوصفين فيثبت ان المستدل لم يذكر في ابتداء العلة تمامها بل بعضها واي الامرين كان لزم الاشكال
وهل يفتقر المعترض الى ان الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان
حاصل هذه المعارضة نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص عن المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد
بالجارح او منع المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل اخر
فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار
وجوابها بمنع الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للتعليل لخفائه او عدم انضباطه او بالمطالبة
بتأثيره ان كان مبينا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم **الخامس عشر** المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض
حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او وجود مانع للحكم او فوات شرط فلا بد من بيان تحققه وكونه مانعا
وشرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله
الاخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما
الاخرون فقالوا انه لما كان المستدل له بناؤه لا هدمه لعدم بنائه المستدل لمقدمة دليله لدليل كان
متبولا او لا يجوز للمعترض في ذلك سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يمكن له دفعه سواء فرع لو لم يقبل
لزم الجدال مقصود المناظرة واختلف ائمة البحث في الاجتهاد وجواز ان يقدح فيه المستدل بكل ما
للمعترض ان يقدح فيه ولو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه
بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه معارضا ومنهم من صحح
جوازه لانه بما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل
المعترض وهو مقصوده **السادس عشر** الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو تفرد باحدهما لم

يكن



يكن فرقا وقد اختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن سريج والاخرون جعلوه سؤالا واحدا
لان المقصود منه هو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم البحث في ذلك جوابه جواب المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها تقررت وحيث انتهى كلام المقصد
فنرسل القلم الى هنا فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على توالي نعمه وترادف آلائه ومصلين على سيد
الرسل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء صورة خط الشارح

فرغ من تسويده العبد الفقير الى الله تعالى نهار يوم الاربعاء
خامس عشر شهر رجب الاصم المبارك من سنة اربعين وسبعمائة بمحروسة
[illegible]
وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله

٤٤

